

جامعة إحياء الفلسفة

# مشكلة الألوهية

تأليف

الدكتور محمد غيلاني  
أستاذ الفلسفة بجامعة الأزهرية

١٣٦٦ هـ — ١٩٤٧ م

---

طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه



جامعۃ إحياء الفِلسفۃ

# مشكلة الألوهية

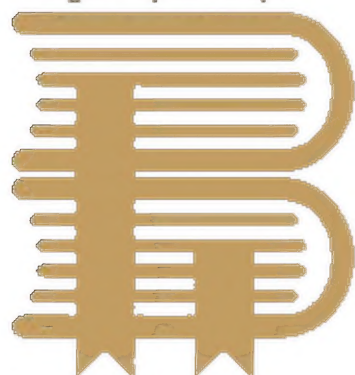
تأليف

الدكتور محمد غلاب  
أستاذ الفلسفۃ بالجامعۃ الأزهرية

١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م

مكتبة الطبع والنشر أمّ حجاب  
دار إحياء الكتب العربیة  
عیسی البابی الحبلینی وشبکة

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < nktba.net



# الاهداء

إلى راحة العقل ، وغزارة العلم ، وسعة الأفق ، ونبل الخلق ، ورقّة  
الشمايل ، وكرم الطبع ، إلى ذلك كله ممثلاً في روح المغفور له الأستاذ  
الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق أهدي هذا الكتاب

محمد غنوي

٢٢ فبراير سنة ١٩٤٧



## مقدمة

اعتاد القراء في العموم أن يواجهوا الفلسفة بشعور من الرهبة والفزع ، وهم لهذا يبذلون أقصى جهودهم لتجنبها وللنجاة بأنفسهم من مشقتها . وقد يكون لهم شيء من العذر في هذا الفزع لأنهم كثيراً ما يتنبهون على أثر بدئهم في مطالعة أحد كتب الفلسفة فيجدون أنفسهم في وسط خضم متلاطم الأمواج من المجردات التي لم تألفها عقولهم ، ومن النظريات الجافة المعقدة معرأة عن الوسائل الثقافية التي تجلي غوامضها ، متجافية مع المناهج العلمية التي تحل معضلاتها وتجعلها في متناول العقليات التي ظفرت بحظ متواضع من المعارف الضرورية ، ولا ريب أن هذا النقص هو أحد العوامل التي تجعل تلك النظريات تبدو كأنها معميات محشوة بعدد ضخمة من المستندات والأدلة والاعتراضات والمُنوع والنقود والردود وما إلى ذلك مما لا يبرئ علة ولا ينفع غلة ، ولو أن الأمر وقف عند هذا الحد لكان الخطب نوعاً ، ولكن هناك عقبة أخرى تضاف غالباً إلى العقبات المتقدمة وهي التواء أسلوب المؤلف وظلمته اللذان ينشآن حيناً من ضعف ملكة التأليف عنده ، وحيناً آخر من ظلمة المعاني التي يعالجها في عقله ، والتوائها على ذهنه ، والنتيجة الحتمية لهذا هي أن القارئ الطليق ينفر من الفلسفة ، والشباب الملزم بمزاولة يهرع إلى الذاكرة ليستعين بها على استظهار ما لم يفهم ، وسرعان ما تضعف عنده ملكة الفهم ، ويخفت في عقله صوت النقد الذي هو الهدف الأول من دراسة هذا العلم .

على أنه ليس معنى هذا أننا ندعو إلى النزول بأسلوب الفلسفة إلى مستويات الابتذال والتهافت والإسفاف ، أو إلى ضياعها في صورة روائية تسلب القارئ شعوره بأنه يعالج أموراً جدية ، وتلقى في روعه أن المؤلف ليس أعلم منه بالاصطلاحات الفنية لهذه المادة ، وإنما معناه أننا نبغى صيانة الفلسفة عن موقفى الطرفين المتعارضين ، والسمو بها إلى منزلة الاعتدال .

يحاول المُفَرِّطون في التعقيد ، والمُفَرِّطون في الاصطلاحات الفنية أن يمنحوا مواقفهم شيئاً من المشروعية فيعتذر الأولون عن إفراطهم بأن الفلسفة علم تجردى بحت ، وأن من طبائع المجردات أن تكون معقدة ؛ ويؤيد الآخرون تفريطهم بأن هذه المادة بعيدة عن مستويات الجماهير فلا يمكن تقريبها إليها إلا عن هذا الطريق القصصى . ولا شك في أن أولئك وهؤلاء جميعاً مخطئون ، إذ أن تجرد الفلسفة لا يحول دون انتزاع أسانيدها ، واستنباط ملاحظاتها ، واقتباس أمثلتها من الحياة الواقعية ، ومحاولة تطبيق نتائجها النظرية على ثمار التجارب العملية من غير أن يلجئنا شيء من هذا إلى التعقيد أو إلى الإسفاف ، فإذا فصل المؤلف كل فرع من فروع الفلسفة عما عداه ، وميز في دراسته كلاً منها بخصائصه الذاتية ، وبسط مسأله في وضوح ، ووزن عباراته في دقة ، وحرر ألفاظه في عناية ، وتنبه إلى القيود والمحترزات في عروضه ، وتوَّج بجهوده العقلى بالإخلاص للمعلم ، والولاء للحق ، فلم يسمح لقلمه بأن يخط عبارة واحدة لم يكن هو قد أتقن فهمها ، وأجاد هضمها ، لأنه إذا كان حسب الطالب والقارئ من الكتاب إتقان الفهم ، فإنه لا بد للأستاذ والمؤلف في



رأينا من إجابة المضم ؛ وأيا ما كان ، فإذا بذل المؤلف من نفسه هذا كله لم يكن على الشاب المتوسط الذكاء والثقافة بإزاء كتابه إلا أن يقوم بمجهود جدى لكي يتفهم ما بين دفتيه من ألوان المعرفة ، وإذا ذاك فقط تنفشر الفلسفة وتعم فوائدها ، إذ يرى فيها الشباب معيناً قويا على إيضاح أفكاره الأخرى المتشعبة فى أنحاء الحياة ، وفى تصرفاته الواقعية التى لا تربطها بالنظريات العقلية فى الظاهر أية رابطة ، وملهمًا بارعًا يقذف إلى عقولهم بإدراك ما لا يزال سيء التحديد من جوانب الحياة العامة التى تبدو للجهاير عملية بحتة ، وهى فى الواقع مؤسسة على مبادئ لا سبيل إلى اكتناهاها إلا بالتفلسف ، وهكذا يتحرر الشباب من أخلط الآراء ، وتشع أمام عقله أنوار الهدى بفضل هذا العلم الذى كان إلى الأمس القريب يرهبه وينفر منه فى رعب وفزع .

كانت دائرة الفلسفة إلى عهد غير بعيد تشمل - إلى جانب ألبها الجوهري ، وهو ما بعد الطبيعة « Métaphysique » - علوم المنطق والنفس والاجتماع والأخلاق ، ولكن هذه العلوم كغيرها منذ عهد النهضة الأوروبية « La Renaissance » قد أخذت تتمرد على هذا الساطان القديم وتظفر بحريتها واحداً بعد واحد ، فعلم النفس والاجتماع مثلاً قد صارا علمين واقعيين بالمعنى الجلى لهذه الكلمة ، وجعل الغنيون من علمائهما يمجّدون فى البحث عن قوانينهما التى لا تتخلف . وبهذا اتخذ كل منهما محوراً خاصاً ؛ وكذلك علم الأخلاق سائر فى نفس الطريق ، وقد ينتهى به المطاف إلى ما انتهى بسالفه . وأما المنطق فقد ظل وسيظل أبداً أداة ضرورية لكل حركة فكرية يقوم بها الذهن

البشرى ، وإذا فلم يبق من أجزاء الفلسفة ناطقاً باسمها ما بقى للعقل وجود سوى روحها الحقيقى ، وهو ما بعد الطبيعة .

ولما كانت مسائل هذا العلم لم تدرس بعد عندنا فى العصر الحديث كمشكلات خاصة بعيدة عن محيط تاريخ المذاهب الفلسفية وما يكتنفه من تفصيلات من شأنها أن تنزل تلك المشكلات عن مرتبة الصدارة وتجعلها ثانوية لا تفوز من العناية بالقسط اللائق بها ؛ فقد اعتزمنا أن ندرس فى هذه السلسلة من المؤلفات أمهات المشاكل الفلسفية ، وأشدّها صعوبة وتمقداً ، وأعظمها حظاً من الأخذ والرد .

غير أنه لما كانت هذه المشاكل مشتقة فى ذلك الخضم المائج بتاريخ حياة الفلاسفة وشخصياتهم ، وصور عصورهم ، وما تلوّنت به من ألوان السياسة والاجتماع ، فقد وجب على الباحث أن يدرك مشقة هذه المهمة التى يعالجها ، وهذا يقتضى منه مجهوداً جسيماً يبذله فى محاولة انتزاع تلك المشكلات من كل ما يحيط بها ، وربط كل منها ربطاً محكماً يحقق الوحدة المقصودة ، ولا ريب أن هذا المجهود ضرورى ولو كان البحث قد اقتصر على كبريات المشاكل التى شغلت العقل البشرى منذ بدأ يعرف ذاته ويحقق رسالته فى الحياة ، فكيف وهو كثيراً ما يتناول فروغاً أخرى يزيد تشعبها فى صعوبة الموقف .

على أن هذه المهمة إذا كانت شاقة فإن نتيجتها ذات قيمة لا يستهان بها ؛ إذ أنه عند ما يفصل الباحث كل مشكلة من تلك المشكلات الأساسية على حدة تدنو الفلسفة من المناهج العلمية دنواً عظيماً ، ولا تبدو فى ذلك المظهر

الرهيب الذى يفزع كثيراً من العقول الراغبة فى الانتهاء من نبعها ، ولا تلوح كأنها علم غريب مبين لجميع العلوم الأخرى ، لأن الدارس إذ ذاك يتبين فى جلاء حركات الأفكار وتعاقبها . وفوق ذلك فإنه يستطيع أن يتعرف فى يسر ما ابتدعه كل مذهب فى كل مشكلة وما أضافه إليها الزمن من تطورات ، وبهذا تبرز مسائل ذلك العالم كأنها أبنية مستقلة شاحخة يزيد ارتفاعها ، وتتضاعف عظمتها مع المصور ، وتقرب من الكمال بقدر ما تسمو إدراكات بنى الإنسان وتنكشف أمامها حقائق الموجودات .

ونحن إذا أردنا أن نساهم فى إعلاء هذه الأبنية الجليلة أو أن نسير حياتنا على ضوء أفكار أرقى الأذهان البشرية ، فإن تجارب الماضى وعظاته السامية ، وأخطائه المليئة بالمعبر ، كل ذلك موجود ومستعد للتضافر على إرشاد العقول التى تحلم بوضع حجر فى بناء عظمة الإنسانية ومجدها الحقيقى الخالق بالإجلال .

والآن ينبغى أن نتساءل : أتوجد فى الفلسفة مشكلات ذوات موضوعات ثابتة جديرة بأن يتعمقها العقل بالبحث والتحليل ؟ ومبعث هذا التساؤل هو أننا حين نقرأ أو نسمع من جهة ، كلمات : الفلسفة الحديثة ، أو الفلسفة المصرية ، أو تقدم الفلسفة ؛ وحين نتأمل من جهة أخرى فى تلك المذاهب الكثيرة التى عُنِيَتْ بالفلسفة منذ عصر أفلاطون إلى عهد بيرجسون مثلاً ينقذف إلى نفوسنا على غير قصد منها هذا السؤال وهو : ألم تنشأ - إبان تاريخ الفلسفة الحافل بالمجادلات العنيفة - مشكلات جديدة لم يكن لها وجود فى المصور الغابرة ، بينما اختفت مشاكل كانت فيما مضى موضع العناية والاهتمام من جانب المفكرين ؟

أم ان المشكلات التي تحتل أذهان الباحثين هي في أسسها الجوهرية مشكلات الأمس بعد أن خضعت لتطورات زمنية جعلتها تبدو في مظاهر تتعارض مع مظاهر العصور الغابرة تعارضات تختلف شدة واينكا باختلاف أهمية المشكلات ذاتها ؟ . وإذا كان لنا أن نجيب على هذا السؤال ، فإننا نعلن ميلنا إلى إيجابية الشق الثاني منه ، نعم إنه من غير الممكن أن يجحد الباحث أن المسائل الفلسفية لم تعرض بصورة واحدة ، ولا بصور متماثلة في متباين العصور بل هو لا يجحد أن معضلات ثانوية لم تدبر للقدماء بخلد قد انبجحت من الأذهان أثناء المجادلات ، وأن تلك المعضلات قد صعدت أو سستصعد من درجاتها الثانوية إلى أسى آواج عناية العقل الحديث ، ولكن هذا كله لا يحول دون يقيننا الثابت ، بأن هناك مشكلات رئيسية قد شهدت نشأة جميع تلك المذاهب واجتازتها واحداً إثر الآخر ، وستجتاز غيرها مما لا يزال كامناً في صدر الزمن وصر هذا الخلود هو أن تلك المشكلات مشتملة على الأسئلة العويصة التي فطر العقل على توجيهها إلى نفسه منذ أن اكتشف اختصاصه الطبيعي ، وهي كل ما يتعلق بالأصل ، والنهاية ، والطبيعة الحقيقية للعالم والكائنات التي تؤلفه . وهذه المشكلات الرئيسية هي : الألوهية ، والنفس ، والحياة ، والمعرفة ، والمادة . ولا ريب أنه لما كانت طبيعة العقل البشرى محدودة ، فقد كان من الطبيعي أن تتحدد هذه المعضلات والمناهج التي ترسم حلولها ، والفروض التي تتبدع لمعالجتها ؛ وإن كان ذلك لا يمنع من أنها تتكرر وتعارض وتتجدد وتسير نحو الكمال .

ومهما يكن من شيء فإن هذه المشكلات ومجموعة حلولها واعتراضاتها وما يتفرع عن ذلك هو مشتملات ما بعد الطبيعة . وإذا فوضع هذا العلم هو البحث عن الوجود من حيث هو ، وبعبارة أوضح : دراسة العالم في مظهره المعنوي والمادي من حيث اقتضاؤهما فرض موجود آخر مستغن استمدا كلاهما منه الوجود . وفكرة هذا الوجود المطلق المستغنى هي أسمى ما يصل إليه العقل الإنساني ، ولهذا كانت تاج ما بعد الطبيعة . ولما كنا قد فرضنا بدياً أن هذا الوجود هو الإله فقد شئنا أن نبدأ هذه السلسلة بمشكلة الألوهية .

غير أن سمو هذه المعضلة على بقية عناصر ما بعد الطبيعة ، ووجودها لدى جميع الشعوب منذ بدء تواريخها لم يحولا بينها وبين أن تكون غاية في التعقد ، وأن تبدو في صور متباينة تسترعى كل واحدة منها انتباه الذهن البشري ، ففي عهد اليقظة الأولى للعقل ، وعند ما وجد الفكر نفسه أمام هذا السؤال وهو من أين العالم ؟ ومن أين الإنسان ؟ لم تكن الإجابات البدائية التي نعتز عليها متناثرة في تعليقات كهنة الديانات الوثنية ، وفي ردود شراح النواميس الكونية الطبيعية كافية أو قادرة على أن تقدم عن الألوهية فكرة كاملة تمثل الإله كأساس الموجودات وعلة الملل ونهاية النهايات وما إلى ذلك مما تشتمل عليه فكرة الألوهية اليوم من معقدات ، وإنما كانت تصور الإله في صور تلتئم مع عقليات تلك المصور الضاربة في القدم . ولقد مضى زمن غير قصير قبل أن تتكون عن الألوهية تلك النظريات الفلسفية التي يتطلبها العقل البشري الذي

كان - منذ أن تنبه إلى رسالته في الحياة - في نضال دائم ضد تلك القوى التي كانت تبدو كأنهم - نواميس متباينة تتنازع العالم وهي الضرورة العاتية ، والمصادفة الموحاء ، والصيرورة الأبدية . ومبدأ هذا السير نحو الهدى ، هو أن طلائع الفلاسفة قد اعتدوا بمقولهم إلى حد الافتتان ، وأيقنوا أن في مكنثهم كشف أسرار الكون واستخلاصها واضحة جالية من وسط هذا الخليط الكثيف الذي يشتملها . وصبوراً عن هذا المبدأ لم يروا في هذه الفوضى التي عوج بها العالم إلا مظهرأ خارجياً للكائنات وأعلنوا أن من يعرف كيف يتأمل في هذه الموجودات سيجد العقل والنظام ممثلين فيها بأكل معانيهما . وهكذا اعتصموا برباط متين مؤداه أن يكتشفوا كل قوى ذلك العقل العام الذي استنبط الأولون منهم دوره من أحداث الطبيعة وظواهرها ثم أخذوا يجردونه ويسمون به شيئاً فشيئاً ويلحون على إبراز المفارقات التي تميزه عما عداه حتى جعلوا البون بينه وبين غيره من الكائنات التي لها علائق بالمادة هائلا ، وأبانوا رفعة على آلهة الأساطير والديانات البدائية ، وبرهنوا على أنه أجدر منهم بالالوهية وأحق بإحراز أوصاف الكمال . ومصدر سموه على ما عداه هو أنه عقل وأن « الطبيعة - كما يقول أرسطو - متعاقبة بالعقل والكنها عاجزة عن أن تساويه » .

وقصارى القول أن الفلاسفة كلما أرادوا إثبات وجود الفكر في ذاته أو وجود العقل الكامل المجرد عن جميع النواشى الحسية أطلقوا على أسمي قم هذا العقل اسم الإله . ومعنى هذا أنه إذا كان الفكر المتفلسف قد تحول عن

الديانات التقليدية فلم يكن ذلك منه إلا لقصد تأسيس نوع من العقيدة الفلسفية لها يقينياتها ، وفيها إلهها الذي هو على رأس الطبيعة يدبر كل شيء ، وبمرور الزمن لاحظت هذه الفلسفة أن الديانات الشعبية تأمر بالإذعان للقوانين والأمانة للأوامر واحترام الموتى فاعتبرتها معينة للعقل على مهمته فهادنتها وجعلت تنقب في أساطيرها عما عسى أن يكون مخبئاً بين طياتها من آثار عقلية أو عناصر فلسفية . وعند ما توثقت عرى هذه الصلات بين الفلسفة والديانات هبت طائفة من مفكرى الجهتين وطفقت تعلن في صراحة حق الوجدان الفردى فى أن يتصل بالإله اتصالاً مباشراً دون أى تدخل من جانب المجادلات الفلسفية أو الطقوس الدينية ، وجعلت تحارب النظر المنطوق بالإيمان والحب ، وتعارض الطقوس الدينية الظاهرية بالتأمل الباطنى وهو جوهر التنسك .

وبهذا تم هيكل الطرق الثلاثة التى تقود نحو الإله ، أو المظاهر الثلاثة : الاجتماعى والفلسفى والتنسكى ، وهى التى تبدو فيها الألوهية على مسرح الوجود البشرى ولا ريب أننا - إذ نعرض للألوهية فى هذا السفر من خلال هذه المظاهر الثلاثة - سنقتصر على وجهات النظر الاجتماعية والعقلية والروحانية معرضين مؤقتاً عن العقائد التى استقت مبادئها من الوحي ، لأننا الآن بصدد منتجات الفكر الإنسانى فحسب .

يقضى علينا ظاهر النظام بإزاء دراستنا هذه المشكلة أن نساير طبائع الأشياء فندرس كل فرع منها على حدة نتبع حلقاته بادئين بآراء القدماء ،

منتهين إلى نظريات المحدثين ، وإن كان القسمان كلاهما قد تأثرا بعقائد الجماعات الدينية تأثرات كان لها في تطورهما شأن جليل الخطار بحيث يجعل الفرق بين إدراك القدماء وإدراك المحدثين لافتاً للأنظار إلى حد كان يصير اعتبار اختلاف المصور نقطة أساسية لا ينظر بجانبها إلى اختلاف فروع المشكلة إلا نظرة ثانوية، ولكن هذا المنهج الذى سنسلكه هو من مستلزمات النظام.

غير أنه لما كانت آراء مفكرى المصور الوسيطة الدينيين فى الشرق كمتكلمى المسلمين ، وفى الغرب كمتكلمى المسيحيين مثل القديس أوجوستان ودانس سكوت ، والقديس توماس الأكويني ، فيما يتعلق بنظرية الألوهية المفارقة أو تعدد الوجود مقيدة بأصول الوحي ، فلم تكن داخلية ضمن نطاق بحثنا الراهن، ولهذا لن نعرض منها إلا لأفرع ثانوية على سبيل الاستشهاد . ولما كانت إلهيات فلاسفة الإسلام متقاربة فيما بينها تقارباً يجعلها تكاد تكون متفقة فى الأساسيات ، فسنكتفى منها بنماذج ، وكذلك لما كانت آراء الفلاسفة المحدثين كديكارت ومالبرانس ، وأمثالهما توشك أن تكون هى الأخرى متماثلة فى النقط الجوهرية من الألوهية ، فلم نشأ أن نفرّد لكل واحد من هؤلاء الأعلام فصلاً ، بل اكتفينا بالإشارة إلى هذه الآراء المتشابهة وإيضاحها كأنها رأى واحد ، لأننا لسنا الآن بصدد التفصيل فى الثانويات التى سنبسّطها فى مواضعها من كتاب الفلسفة الحديثة .

أما نظرية وحدة الوجود ، فلما كان لها صور مختلفة ، ولما كانت آراء



الفلاسفة المتوسطين والمحدثين قد تشعبت فيها شعباً متباينة ، فإن طبيعة البحث تتطلب منا أن نعالجها على نمط مغاير لنمط النظرية الأولى، وهذا هو النهج الذي سنسلكه ونأمل أن نوفق إلى عرض هذه المشكلة وما يلبها من أمهات المشاكل في صورها المختلفة ومظاهرها المتباينة وإلى التعليق على مسائلها الأساسية بقدر ما تسمح لنا به الظروف والأحوال

القاهرة في ١٠ فبراير سنة ١٩٤٧

---

# نظرة عامة

تمهيد

سنمضي في هذه البحوث بتلك المشكلة العظمى التي هي غاية الفلسفة الأولى وتاجها الأعلى ، وهي مشكلة وجود الإله وكمالاته ، تلك المشكلة التي كانت منذ بدء الحياة الفكرية إحدى الشواغل العويصة التي هزت أعماق العقل البشري ، إذ يلوح لنا أنه منذ اللحظة الأولى التي استيقظ فيها الفكر وجعل يشعر بوجوده ، قد أخذ يوجه إلى نفسه ذلك السؤال الهائل الذي سجل كرامة العقل ، وبرهن على احترامه ذاته ، والذي كان منشأ كل التفلسف ومآتي جميع النظريات الكونية ، ومبعث ثورات الجدل والنقاش ، ومثار التطورات التي تماقبت على ذهن الإنسان ، ومصدر ارتقاء الجماعة البشرية وصعودها على سلم العلم والعرفان ، وهذا السؤال هو : من أين أتى العالم ، وعلى الأخص الإنسان ؟

ألفينا جواب هذا السؤال المزدوج فيما تركه لنا الأولون من آثارهم التي سجلوا فيها إدراكاتهم لأنظمة الكون وما تحتويه تلك الآثار الساذجة من آراء عن الطبيعة وعن الآلهة بتلك الصور البدائية التي أخذت ترتقي حتى وصلت في عصور النور إلى ذلك الأوج الذي شرف ذهن الإنسان إلى حد

وكيفية ذلك أنه لما كان من المفروض أن الموجودات المشخصة لا تستمد وجودها من ذواتها ، فقد وجب أن يسمو الفكر من علة إلى أخرى حتى انتهى به السير ضرورة إلى فرض موجود مطلق مستغن بذاته عن كل من عداه وما عداه استغناء يحول بين العقل وبين التساؤل بشأن هذا الموجود المطلق عن : من أين وإلى أين ؟ وتلك هي المعضلة الفلسفية المعقدة التي لم يكن للفكر البشري بد من أن يصل إليها حتما ، ومن أن يشغل بمحاولة حلها وحده دون الاستعانة بالكتب المقدسة أو بالوحي أو بأية جهة أخرى غير ذاته هو ، ودون الالتجاء إلى أية وسيلة غير التعقل الحر والتفكير المستقيم ، ولذلك وضع أفذاذ الفكر لهذا القسم من البحث عنوان : «التأليه العقلي» وليس معنى هذا أن الباحثين العقليين قد ازدروا الوحي أو استهانوا به ، كلا ، فكثيراً ما رأينا بمجهودات كبار الإلهيين من الفلاسفة في التوفيق بين منتجات الفكر ومسلمات الوحي.

قلنا إن هذه المعضلة هي غاية الفلسفة الأولى وتاجها الأعلى ، ولكي نوضح ذلك ينبغي لنا بدياً أن نحدد موضوع البحث تحديداً دقيقاً بادئين بتقرير أن هدف الفلسفة بأقسامها هو دراسة الموجود من حيث هو على صورتيه : أى الموجود الحسى ، والموجود المعنوى ، أو الطبيعة والعقل ، أو الشيء والفكرة ، أو العالم الخارجى والعالم الداخلى . فدراسة القسم الأول تقتضى البحث في مشكلات المادة والحياة ، ومسائل الحركة والزمان والمكان ، بينما يتطلب القسم الثانى البحث في طبيعة العقل .

ولكن أليس يستلزم هذان المظهران المتغايران فرض موجود مطلق ثابت

مستغن قد فاضا كلاهما عنه لتحقيق علة وجودهما لديه ؟ ثم ألا يمكن أن يكون هذا الوجود المطلق هو المبدأ الأول والغاية الأخيرة لكل ما هو موجود ؟ لا ريب أن هذا الوجود المطلق الذى فرضه العقل أول الأمر فرضاً ، ثم طفق يستنير فى بحثه عنه بأضواء المنطق حتى اهتدى إلى إقامة الحجج الحرة على وجوده هو عينه موضوع القسم الثالث الأعلى<sup>(١)</sup> الذى اقتضت ضرورة البحث وجوده فى الفلسفة النظرية أو هو الإله .

لقد كان انعطاف كبار المفكرين منذ أول عهودهم بالبحث متجهاً نحو فكرة توحيد العالمين : الخارجى والداخلى والتطلع فيما وراءهما كليهما - على حد تعبير « كانت » « Kant » - إلى وحدة مطلقة لـ كينونة موضوعات الفكر بوجه عام . وإذا ، ففكرة الألوهية من الوجهة الفلسفية المحضة تبدو فى أسمى قمم مابعد الطبيعة ، وبالتالى تبدو فى أعلى آواج ما وصل إليه الفكر البشرى ، وليست - كما يزعم بعض علماء الاجتماع - فكرة ساذجة خفيفة الوزن نشأت لدى الفلاسفة النظريين من انعكاس عقائد البيئات التى يحيا فيها أولئك المفكرون ، وفى تفنيد هذا رأى يقول ريبو<sup>(٢)</sup> « Ribot » : « إن التوحيد النقي هو كسب فاز به العقل النظرى عند ما جعل يصعد فى سلسلة العلل الثانوية نحو

---

(١) قسم الفلاسفة القدماء الفلسفة إلى ثلاثة أقسام : أولها القسم الأدنى أو الطبيعى ، وهو ما يحتاج فى وجوده وحدوده إلى المادة . وثانيها القسم الأوسط أو الرياضى وهو ما يحتاج فى وجوده دون حدوده إلى المادة . وثالثها القسم الأعلى أو الإلهى وهو ما لا يحتاج إلى المادة لا فى وجوده ولا فى حدوده .

(٢) ريبو هو عالم نفسانى فرنسى ولد فى مدينة چان چان بريتانيا الفرنسية فى سنة ١٨٣٩ وتوفى فى سنة ١٩١٦ ويعتبر مؤسس علم النفس العلمى فى فرنسا .

العلمة الأولى أكثر منه حدساً من أحداث الإدراكات الشعبية » .

بان إذاً مما تقدم أن الطريق الطبيعي لسير العقل البشرى في بحوثه النظرية الحرة ينتهى به ضرورة عند الألوهية العقلية ، بل هو يُلزمه إلزاماً بالوقوف عندها كأنه من المتخصصين فيها والقاصرين عليها . ولقد لاحظ العلماء الباحثون في ثمار الفكر ذلك بصورة جلية وأثبتوه في مؤلفاتهم ، فقال الأستاذ « دينيس سورا » Denis Saurat مثلاً في مقدمة كتابه « تاريخ الديانات » ما يلي : « ليس سانسكرا<sup>(١)</sup> والقديس توماس والاسكندر الأكويني وديكارت وكانت إلا إلهيين » .

ولا ريب أن في هذه النظرية التي أيدتها الأدلة القوية ، وأجمع على صحتها أجلاء الباحثين ، رداً قاطعاً على تلك الفكرة المشهورة التي روجتها الديماغوجية ، وأقرها أنصاف الأميين من أدعياء الثقافة الذين يمكن أن نسميهم عوام المتعلمين ، وهى فكرة أن الملحدىن هم وحدهم ذوو العقول القوية . ولقد ذكرتنا مناقشة هذه النظرية بتلك العبارة الساخرة التي نطق بها « پاسكال » « Pascal » رداً على أصحاب هذا الرأي الزائف وهو قوله : « إن الإلحاد هو إحدى علامات قوة العقل ولكن إلى درجة محدودة فحسب » .

(١) سانسكرا هو فيلسوف هندى عاش في القرنين الثامن والتاسع بعد المسيح

وإذا أردت الإلمام بمدرسته فارجم إلى الفلسفة الهندية في كتابنا « الفلسفة الشرقية » .

## مظاهر فكرة التأليه ومنابعها

يظهر بدياً أن فكرة التأليه - وهي أقصى آواج العقل البشرى المجرد كما أسلفنا - فكرة جـد بسيطة ، ولكننا عند ما ننعم النظر فيها من حيث ذاتها لا نرى بداً من الاعتراف بأنها دقيقة معقدة ، وبأنها تبدو على صور مختلفة . فهي إذ تمثل أماننا على صفحات الكتب السماوية ، تختلف عنها حين تبرز لنا من خلال أساطير الجماعات البدائية ، وهي إذ تبدو مؤيدة بأدلة الفلاسفة النظريين ، تغاير نفسها عند ما تتجلى محوطة بهالة من إشراقيات المتنسكين .

ولما كانت مهمتنا في هذه البحوث هي إيضاح التأليه العقلي ، ولما كان هذا يتطلب منا دراسة ثمار الفكر البشرى : ساذجها ودقيقها ، بسيطها ومعقدتها ، فقد وجب علينا أن نقصر عنايتنا على الجهود الإنسانية الخالصة التي بذلت عن قصد أو عن غير قصد في مشكلة التأليه العقلي ، وأن ندع الآن مؤقتاً العقيدة الموحى بها جانباً وننشغل بنقد المنتجات الإنسانية لنبين أولاً قيمة ما ساقه أفئذ الفكر من الحجج القاطعة والبراهين الساطعة على وجود الإله ، ولانثبت ثانياً بطلان فكرة أن الإلحاد هو أمانة قوة العقل القصوى .

غير أنه لما كان لهذه الجهود منابع أساسية ثلاثة ، ولما كان من غير الميسور فهم الجانب الذى يعنيننا من هذه الجوانب وهو « التأليه العقلي » فهما دقيقا بدون الإلزام بهذه المنابع بالقدر الذى تتطلبه الحاجة ، فقد اقتضى هذا أن نلجأ إليها فى إيجاز ، وإليك هذه الإلماعة :

أرجع الباحثون المحدثون - كما قلنا - منابع التأليه إلى ثلاثة ، وهي :

## (١) البيئة الاجتماعية

ويدعى التأليه المنبجس من هـذا المنبع بالتأليه البدائى أو الشعبى أو الاجتماعى ، ومن وسائل تفشيهِ فى الجماعات، التربية والعرف والروايات الموروثة، ولهذا كان عند السواد الأعظم من الأمم بمثابة الوحدة الاجتماعية لكل منها على حدة .

## (٢) المفلسف

ويمتاز التأليه المنبثق عنه بالتجرد قليلا أو كثيراً عن علائق الحياة الخاصة، وبالسير نحو الموضوعية والعمومية بقدر الإمكان . ومن طرق ذبوعه كذلك التربية والعرف إلا أنه لا يلبث أن يفرض نفسه على عقول مزاويله فرضاً ، ولا يزال يسمو فى نفوسهم حتى يصير عندهم مبدأ وجود وتعقل ، فإذا نظرنا إلى إلهيات « ديكارت » « Descartes » . ألفينا أن الدور الذى تمثله فكرة التأليه عنده غاية فى الأهمية ، بل فى الخطورة ، إذ أنه عند ما أراد أن يؤسس المعرفة على أساس يقينى لم يجد أصلاً لهذا الأساس من الفكرة الواضحة : « البديهية المتميزة فى العقل » . بل إن هذه الفكرة وحدها هى التى بدت له جديرة بتقديم هذا اليقين إليه ، ولكن لماذا كان لهذه الفكرة البديهية كل هذا الامتياز الجليل ؟ ذلك لأن مصدرها ، وهو العقل الإنسانى ، هو منحة من العقل الإلهى ، وأن أحقية العقل الإلهى « الذى يمنح كل حق وجوده » هى ضمان للفكرة البديهية المتميزة تميزاً واضحاً فى ذلك العقل البشرى المنوح من هـذا العقل العام الذى ثبت - بالحجج الديكارتية القاطعة التى تحدى بها الأجيال القادمة - أنه لا يمكن أن يكون إلا حقاً ، وما نحا كل حق وجوده .

ولذلك جاءت فلسفة ديكارت الطبيعية المثبتة في القسم الخامس من كتابه «خطبة عن المنهج» مؤسسة على دعائم حججه الإلهية الواردة في القسم الرابع من ذلك الكتاب ، والتي مجملها أن الإله هو أساس كل معرفة يقينية ، ومبدأ كل وجود وكل تعقل .

### (٣) الإشراق

ويختص التأليه الفاضل من هذا المنبع بأنه أقل ركونا إلى الفكر من سالفه ، إذ أن إله الإشرافيين لا يثبت بالقول الشارح المؤسس على الحجج المنطقية والمدعم بالأسانيد الفكرية ، وإنما هو يتجلى في نفوس المتنسكين بتجليات فردية خاصة تشعر كل واحد منهم على حدة وفي داخل روحانيته الشخصية بذلك الوجود النوراني الباهر الذي يشع في داخل النفس فيغمرها في حالة غير عادية لا تتمشى مع أساليب العقل السائدة في النوع السابق . وقصارى القول أن أولئك المتنسكين يشعرون بوجود الإله في دوائل نفوسهم وعن طريق البصيرة ، وبالتالي أن إلههم هو إله غيبوبة أفلوطين «Plotin» وبهر الحلاج وابن عربي ، وشعور پاسكال القلبي ، وبعبارة أخرى إن هذا النوع من التأليه هو الذي تتمثل عقيدته في نفوس معتنقيها بصورة شخصية عميقة .

وإذاً ، فهناك ثلاثة مظاهر لفكرة التأليه يمتاز كل منها عن الآخرين بميزات وخصائص . وهاك تفصيل كل واحد منها بالقدر الذي تسمح به طبيعته وأهميته في هذا السفر الذي لم تكن غايته الأساسية من هذه المظاهر الثلاثة سوى المظهر الفلسفي .



## المظهر الاجتماعي لفكرة التآليه

كان أكثر الباحثين الذين عنوا بدراسة هذا المظهر من مظاهر التآليه هم من علماء الاجتماع ، وكانت طبيعة علمهم ومبادئه الرئيسية وتمقّد هذا الموضوع وتشعب جوانبه تقضى بأن تكون نتائج بحوثهم موضع خلاف وجدل عظيمين ، وهذا هو الذى حدث فعلا ، ففي الواقع أن علم الاجتماع قد تأسس منذ نشأته على دعامة مزدوجة مؤلفة من القواعد الرياضية والتجارب العملية ، ولهذا عند مواجهه معضلة الألوهية وقف أمامها حائراً كأنما يسائل نفسه عن النهج الذى يسلكه بإزائها مادام أنها - كغيرها من المعضلات المتعلقة بالحقائق العقلية - تستعصى على التجربة وتجل عن الحصر الرياضى . وأخيراً قد استقر رأيه على أن يُعرض عن مبدأ الألوهية ذاته ، وأن يقصر مجهوده على دراسة الظواهر والأحداث الدينية كفكرة القدس والالتزامات العقيدية والأساطير والتضحيات والطقوس ، وذلك لأن هذه الظواهر هى وحدها التى يمكن أن يتناولها بتنظيماته وتقسيماته العلمية ، وأن يجرى فيها تحليلاته ، ويسكب عليها ملاحظاته على نحو ما يسلك بإزاء غيرها من ظواهر الحياة . وبهذه الطريقة خيل إلى علم الاجتماع أنه سيخضع الألوهية لموضوعية العلم كما خضعت الطبيعة لهذه الموضوعية منذ اليوم الذى صار فيه معناها مرادفاً لمعنى مجموعة الأحداث الكونية التى هى موضوع العلم ، ولكن أليس هذا قياساً مع الفارق ؟ أَوَلَيْسَ فى هذا التحوير التنازلى الذى يحصر الألوهية فى الظواهر الدينية ما فيه

من التحكم الجريء الذى يؤدى إلى الاختصار من الموضوع على أدنى ثانوياته ؟ وإلا فما عسى أن يكون مآل هذه الحاجة الخلقية الدينية الكبرى التى لها على الطبيعة الإنسانية سلطان لا يغالب ، والتى لم يجد أبشد الفلاسفة ميلا إلى الواقعية كأوجست كونت «Auguste Comte» وسبينسر «Spencer» مثلا بدءًا من التفهقر أمامها فى استنباطاتهم الواقعية . ولا ريب أن هذا يحملنا على توخى الإيجاز بقدر الإمكان فى كل ما يتعلق بالمظهر الاجتماعى لفكرة الألوهية خصوصاً ما كان مصدره علم الاجتماع لأنه مقيّد بالخضوع للمناهج الوضعية كما أسلفنا .

وأياً ما كان ، فقد ذهب العالم الاجتماعى الشهير «دوركيم» «Durkheim» وفريق من تلاميذه إلى أن فكرة التأليه ليست جبليّةً أو متأصلةً فى الفطرة البشرية ، وإنما هى نتيجة مجهود طويل بذل فى تشخيص فكرة المقدس ، وهذه الفكرة الأخيرة هى بدورها أيضاً ليست إلا تمثّل الجماعة البشرية ذاتها أو تمثّلها سلطانها الكلى ، ولكن فى صورة أفنومية أخذت تسمو وتتجرد حتى انفصلت من أصلها الأرضى وألحقها التطور باللامرئى فصارت غير مرئية ، إلا أنه يعود فيسائل نفسه قائلاً : من أين انتزع الإنسان البدائى فكرة القوة التى تفوقه ؟ ثم يجيب دوركيم على هذا السؤال بأنه انتزعها من الحياة الاجتماعية ذاتها . ويبان ذلك أن الفرد البدائى كان فى الحفلات والأعياد والمجتمعات العامة يحس بأن قوة منعمشة تتغلغل فى نفسه فتشمره بشيء من اللذة وتجدد نشاطه ، وبالتالي ترفعه فوق مستواه وتملؤه بأمل جديد . ولما لم يكن لديه إذ ذاك من الرجاحة العقلية القدر الكافى لاكتشاف أن مآتى هذا الإحساس هو الحياة

في المجموعة ، فقد خلق منه قوة غير مشخصة وغير مرئية ، أولى مميزاتها أنها فوق نظام النواميس الطبيعية . ومن دلائل صحة هذه النظرية عند أصحابها أن الأساطير في العموم تظهرنا على أنها لاتصدر في طبيعتها عن فكر شخصية وإنما هي تنتهي إليها بادئة من الفكرة اللامشخصة للمقدس العام ، ويعتبر انتهاؤها إلى هذه الغاية تقدما وارتقاء لها<sup>(١)</sup> .

ونحن نستطيع أن نرسم خطوات هذه النظرية على علاقتها ، وأن نتعقب سيرها في الجماعات البشرية المختلفة منذ سداجتها الأولى إلى أن ظهرت فيها آثار التطور على الصورة التالية :

رأى أفراد الجماعة الأولى أن فريقا ممن حولهم يصح ، وآخر يمرض ، وثالثا يقوى ، ورابعا يضعف ، وخامسا يغتنى ، وسادسا يفتقر ، وسابعا يولد ، وثامنا يموت ، فحاولوا أن يعملوا هذه الظواهر المختلفة أو يردوها إلى أسباب معقولة ، وعلل مقنعة ، ولكنهم وقفوا حائرين عاجزين عن تعليل أية ظاهرة من ظواهر هذا الكون الهائلة المرعبة ، وسرعان ما اندفق إلى قلوبهم الساذجة ثم إلى عقولهم البدائية إيمان وثيق بأن هناك يدأ خفية تحرك هذا الكون حسب مشيئتها ، ووفق إرادتها ، وأن صاحب تلك اليد لا بد أن يكون مقبلا في هذه القبة الزرقاء عند بعض الشعوب ، والقائمة أو الرمادية عند البعض الآخر ، والتي يبرز من أفقها كوكب الشمس المضيء حيناً ، والقمر المنير والنجوم اللامعة حيناً آخر ، والتي تغضب أو يغضب ساكنها قليلا في مصر ،

وكثيراً في أوروبا ، فتبرق وترعد ، وتنذر وتتوعد ، وترسل من الصواعق ناراً ، ومن وابل السيل مدراراً ، غير أنهم لأمراً قد تصوروا أن هذا المؤثر الأعظم لا بد أن يكون له ممثلون على الأرض ، وأنهم إذا أرادوا أن يجلبوا رضاه أو يدفعوا سخطه ، فلا بد لهم من أن ينتهبوا عن هؤلاء الممثلين جهد طاقتهم حتى إذا عثروا عليهم قدموا إليهم الضحايا والقرايين ، وقاموا بين أيديهم بأكبر قسط ممكن من الاحترام والإجلال ، ثم أخذ كل شعب يبحث عن هؤلاء الممثلين الذين يقربونه إلى المؤثر الأول ، ولكن ذلك البحث لم يهد أصحابه إلى نتيجة واحدة ، وهذا أمر طبيعي ما دامت هذه الشعوب تختلف في طبائعها وأجوائها ومواقع بلادها الجيوغرافية التي لها على الثقافة والتفكير أثر عظيم ، فاقتنع المصريون مثلاً بأن ممثل المؤثر الأول لهذه الكائنات هو كوكب الشمس ، لما رأوه فيه من فائدة ونفع للإنسان والحيوان والنبات ، وما تصوره عليه من بطش بجيوش الظلام الشريرة السوداء التي لا تسيطر على العالم إلا حين ينام هذا الممثل الجليل ، فإذا استيقظ من نومه وصرخ فيها صرخة عالية تفرقت شذر مذر ، ومُزقت كتائبها كل ممزق ، وفرت إلى أعماق دركات الجحيم حيث تقضى هناك طيلة النهار ، أما هوفانه يختال في السماء في دل وتيه معجبا بما سكب على الكون من عناصر الحياة والنور والانتعاش<sup>(١)</sup> .

ولما كانت الشمس هي أكبر الظواهر الطبيعية في مصر ، فقد أسندوا قيادتها إلى « رع » كبير آلهة المصريين في أيام التعدد ، كما أن الهيلين قد

(١) هذا التصوير هو مجمل إحدى الأساطير المصرية .

أسندوا إلى « زوس » كبير آلهتهم قيادة الرعد والبرق والمطر ، لأن هذه الظواهر هي أكبر الأحداث الطبيعية في جو أوروبا الممتلئ بالسحب والأمطار .  
ولقد رأى المجوس أن النار هي وحدها الجديرة بتمثيل الكائن الأول ،  
لما فيها من نعمة الإنضاج وقوة الإحراق .

وآمن غير هؤلاء بأن الممثل الأعلى هو فيل أو بقرة أو غير ذلك ، فسجد كل شعب لما اعتقد أنه الممثل الأكبر لهذا الموجد العظيم .

وكما اختلفت هذه الشعوب في تصور ممثل المؤثر الأول ، اختلفت أيضا في تصور الروح والخلود والعقاب والثواب في الحياة الأخرى ، ونشأ من هذا الاختلاف تباين عظيم في الطقوس الدينية ، وفيما ينبغي أن يصنع بالجسم بعد الموت ، لتخلد الروح في النعيم المقيم .

ومن هذا كله يتبين أن تلك القداصات الأولى قد بدأت من فكرة القوة العامة الرهيبة غير المشخصة ثم تدرجت إلى الشخصيات المختلفة التي تمثل تارة بعض مظاهر القوى الطبيعية ، وتارة أخرى كائنا أرضيا يمت بإحدى الصلات إلى شيء من تلك القوى . وفوق ذلك فإن دراسة الجماعات البشرية ترينا في وضوح أن ما لا يزال منها في حالته البدائية ، يجهل الفكرة الإلهية بمعناها الصحيح ، إذ أن الكائنات المقدسة عند أولئك البدائيين ليست موجودات معينة أو متميزة في ذاتها ، وإنما هي سلطات غير محددة أو قوى مجهولة تختلف كثرة وقلة باختلاف الجماعات رقيقاً وانحطاطاً<sup>(١)</sup> .

(١) Durkheim, formes élémentaires de la vie religieuse p. 285/286

وبهذا المبدأ يربط دور كيم نظرية قداسة الحيوان أو « التوتيميسم <sup>(١)</sup> » « le totémisme » التي أرجع إليها علماء الاجتماع أصل الديانات ، فهو لا يرى في التوتيميسم عبادة هذا الحيوان أو ذلك التمثال لذاتيهما ، وإنما هو تقديس لنوع من القوة مجهول وغير مشخص يتمثل في كل واحد من هذه الشخصيات دون أن يتحد بأى منها ، وليس بين هذه الشخصيات ما يحرز تلك القوة كاملة ، وإنما يساهم فيها الكل مساهمات متباينة .

ولقد كانت هذه النظرية موضع كثير من المجادلات بين العلماء وسدد إليها كثير منهم سهام النقد والتجريح ، بادئين بالاعتراض أولا على بدائية التوتيميسم ، مُثَنِّين بالاعتراض على جملة أصلا لجميع الديانات ، فأثبتوا أن التوتيميسم في بعض الشعوب لم يرافق الحالة البدائية فيها ، وإنما وجد في عهود رقيها ومدنيتها كما أثبتوا أيضاً أن بعض الديانات لم تنحدر من أصل توتيمى ، وذلك مثل الديانتين : المصرية <sup>(٢)</sup> والebraية . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن هناك نظرية قد استقرت ووقفت على قدميها وأثبتت نتائج بحوثها بالبراهين العلمية ترى أن قداسة الحيوان والأشجار هي لدى بعض الشعوب صورة مشوهة لديانة قديمة كانت راقية نقية ثم عدت عليها صروف الحياة

(١) التوتيميسم هو عبادة قبيلة من البدائيين حيوانا أو شجرة لعل تناسلها من ذلك المعبود أو اتصال جذها الأعلى به ، وإذا أردت التوسع في هذا فراجع في كتابنا « الفلسفة الشرقية » في الفصل الخاص بالديانة المصرية .

(٢) أنظر أدلة المستصرين على بطلان القول بتوتيمية الديانة المصرية في صفح ٢٥ وما بعدها من كتابنا « الفلسفة الشرقية » .

فأفسدتها وحوات جمالها إلى دمامة ، ورقبها إلى بدائية ساذجة .

وأخيراً رد العلماء بالحجج القوية نظرية تقديس الأفراد الجمعية البشرية ،  
أو على الأقل رفضوا أن يروا فيها المنبع الوحيد للتأليه الاجتماعى كما رأى  
دوركيم ، لاسيما وأن «دافى» Davy - وهو من أشهر تلاميذه - قد تساءل  
في كتابه: «من القبائل إلى الأمبراطوريات» des clans aux Empires « قائلا:  
ألا يمكن أن تكون قوى الطبيعة قد ظفرت لدى البدائيين بنفس الخصائص  
الإلهية وبدأت لهم مقدسة ؟ ولا ريب أن هذا التساؤل من جانب أحد كبار  
علماء الاجتماع يؤذن بضعف نظريتهم واعتلالها ، وذلك طبيعى ما داموا لم  
ينجحوا بعد فى إخضاع الألوهية لقواعدهم وإن كان لهم موطئ الأمل فى سد  
الثغرة المفتوحة فى وسائلهم لتقوى على اقتناص هذه المعضلة الخطرة . ومهما  
يكن من شئ فإن النتيجة الواقعية لهذا هى القول بأن شيئا من نظريات علم  
الاجتماع - على ما يصلصل حولها من ضجيج وعجيج - لم يستطع توجيه  
ضربة جديدة إلى أصل الديانات حتى الآن .

## المظهر الفلسفي لفكرة التآليه

تمهيد

أشرنا في الفصل السالف إلى أن المحاولة التي قام بها بعض أفذاذ قادة الفكر لتوحيد العالمين : الخارجى والداخلى ، أو المادى والروحانى ، والتي بدءوها بفرض موجود ثالث مستغن عنهما كليهما ، ثم عزوا إليه التأثير فيهما ، وبالتالى فرضوا أنه مبدأ وحدتهما قد انتهت بأن وضعت فكرة التآليه العقلى فوق قمة الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة .

بيد أنه لما كان من الممكن أن يُدركَ هذا المبدأ المؤثر على أنحاء مختلفة ، وأن يبحث عنه الفكر فوق هذا الوجود المحس كله ، كما أنه لا مانع عقلا من أن يبحث عنه فى داخله ، فقد كان من الطبيعى أن ينشأ من ذلك مبدأان متباينان ، أولهما مبدأ تعدد الوجود ، أو التيسم «le Théisme» وهو المبدأ الذى يرى أن الإله هو علة العالم ومنشؤه المفارق والمختلف عنه اختلافا جوهريا ، وغير الخاضع للواقعية التي تسوده . وثانيهما مبدأ الپانتييسم «le panthéisme» وهو الذى يرى عدم مفارقة الإله العالم ، وهذا التعبير الشامل له معنيان مختلفان : أحدهما أن العالم هو وحده الحق ، وأن الإله هو مجموعة أجزائه ، ويعرف هذا بذهب وحدة الوجود الطبيعية أو المادية ، ومن أشد القائلين به تشيما له فى المصور القديمة الهنود ، وفى المصور الحديثة هو لباك «Holbach» وديديروه «Diderot» .



والمعنى الآخر هو أن الإله هو وحده الحق ، ومن هذا المبدأ يتفرع  
فرعان : الفرع الأول هو أن العالم ليس إلا مجموعة لانبثاقات فاضت عن الإله  
وهذا هو مذهب وحدة الوجود الروحانية . والفرع الثانى هو أن العالم ليس  
إلا مجموعة مظاهر يبدو فيها الإله فى صور خيالية لا تخفى الحق إلا عن النظر  
القاصر ، وهذا هو مذهب الحلول القديم ، وفى هاتين الحالتين الأخيرتين ليس  
للعالم - سواء أكان انبثاقات أم مظاهر على ما يختلف الاعتبار فى ذلك - أية  
حقيقة ثابتة ولا أى جوهر مميز . ولا ريب أننا لسنا فى حاجة إلى التنبيه هنا  
إلى أن أكثر متصوفى الإسلام النظريين هم على هذا المبدأ متأرجحون بين  
فرعيه : الوحى والحلول ، وأن أشهر القائلين به من الفلاسفة المحدثين هو  
سبينوزا على ما سيجىء تفصيله فيما بعد .

ومهما يكن من الأمر ، فإن آراء الفلاسفة فى هذه المشكلة بمبدايها :  
التعدى والوحى لم تبرأ من التأثير بالظواهر الاجتماعية ، والأحداث السياسية  
والانقلابات الدينية ، بل إن هذا التأثير قد بلغ من القوة فى بعض الأحيان  
حد قلب كيان النظريات القديمة وتغيير معالمها تماماً . ومن أمثلة ذلك أن  
المذاهب القديمة القائلة بالعلة المفارقة لم تبلغ فى إيضاح هذه المفارقة ذلك  
المبلغ الذى بلغته المذاهب المتأخرة التى تأثرت بالمسيحية . ولهذا ظلت فكرة  
الإله المنزه عن جميع شوائب الاتصال فى الفلسفة الإغريقية متموجة كل التموج  
بل قل : ظلت مختلطة يشوبها التناقض والاضطراب . وكذلك فكرة الإله  
الغير المتناهى والغير المحدود القوة بحيث لا تقف فى سبيله أية عقبة ، ولا يذعن  
لأية ضرورة ، هى فكرة شرقية واضحة التأثير بالديانة المسيحية . وفى هذا

المعنى يقول بروشار « Brochard »

« عند ما يوازن المرء بين الفكرة التي تعقلها فلاسفة الإغريق عن الألوهية والفكرة التي تصوّرها المحدثون عنها يصير من اليسور له أن يلاحظ بينهما فروقاً عميقة إلى حد يبدو معه أنهما متعارضتان تعارضاً حقيقياً ، فالألوهية الإغريقية مثلاً قد انعدمت منها ميزتان أساسيتان انعداماً يوشك أن يكون تاماً . وهاتان الميزتان هما بالذات الطابعان اللذان قرّر المحدثون أنهما ملازمان للماهية الإلهية ، وهما : اللانهائية والقوة اللامحدودة . فما لا ريب فيه أن الفلسفة الإغريقية – وسواء في ذلك الأفلاطونية والرواقية – لم تعتبر اللانهائية إلا نقصاً ، بل من مستلزمات اللاوجود ... ولا يخفى أن أولئك الفلاسفة الإغريق قد أخضعوا الإله دائماً إلى مبدأ عقلي ( كما فعل أفلاطون ) أو وحدوا بينه وبين العقول ( كما ذهب أرسطو ) أو مزجوا بينه وبين ناموس الكون ( كما صنع الرواقيون ) . وينبغي أن يصل المرء إلى أفلوطين أى إلى العصر الذي ظهر فيه الأثر الشرقي لكي يرى أن اللانهائية قد صارت وصفاً إيجابياً ، ويشاهد أن الوجود الأعلى لم يعد يدرك كمقل محدود وإنما يدرك على أنه موجود إيجابي مؤثر لشيء يمكن أن يحدد قدرته أو أن يضع لها شروطاً »<sup>(١)</sup> .

لذلك رأينا أن نبدأ بدراسة مبدأ تعدد الوجود منذ نشأته الفلسفية إلى العصر الحديث ثم نعقب على ذلك بدراسة مبدأ الوحديين منذ العصور الأثرية إلى حيث انتهينا بسالفه ، وإليك البيان :

(١) Brochard, Etudes de Philosophie ancienne et moderne, page 498.

# مبدأ تعدد الوجود

- ١ -

## الآراء القديمة

١ - إله أفلاطون «Platon»

٤٢٨ - ٣٤٧ ق

(١) نظرة خاطفة :

مما لا شك فيه أن بحث الألوهية قد نال في فلسفة هذا الحكيم أسمى مكانة حتى دعاه المفكرون في مشارق الأرض ومغاربها عن جدارة واستحقاق بـ « أفلاطون الإلهي » وذلك لأن اسم الإله كثيراً ما يرد في كتبه محوطة بأبهى أنواع العظمة والإجلال ، فتارة يسميه « المبدع » وأخرى يدعوه « أبا الكون » وثالثة يطلق عليه اسم « كتاب القداسة » ورابعة يسميه : « الشمس المعنوية » أو « ملكنا الأعلى » أو « زوس الحقيقي » أو « الحى بين الآلهة »

وفي الحق أن « أفلاطون » كان أول مؤله منهجى وضع الألوهية كنظرية فلسفية في بلاد الإغريق ، بل إن تاريخ البرهنة الفلسفية على وجود الإله قد بدى - كما قرر الأستاذان : « چانیه » و « سیاى » - بمصر أفلاطون .

هو يرى إذاً كما استأذه «سقراط» Socrate أن وجود الإله أمر لا سبيل ( ٣ - مشكلة الألوهية )

إلى إنكاره أو إلى الارتياح فيه، ولكن ألوهيته ليست مفروضة في كتبه فرضاً على نحو ما تفعل الديانات ، بل هي ليست مقررة فيها تقريراً صريحاً واضحاً ، وإنما هي مستنبطة استنباطاً من نصوصه المتفرقة ، وهذا هو الذي جعل الشراح يختلفون في إله أفلاطون ، وهل هو أسمى من الخير الأعلى ، أو أدنى منه ، أو هو هو نفسه وعبر عنه بأسماء مختلفة . وفي الواقع أنه ليس من الهين على الباحث أن يحدد آراء أفلاطون الإلهية تحديداً دقيقاً ، ولهذا كانت تلك النقطة بين مؤرخي الفلسفة موضع جدل طويل وخلاف شائك ، فمنهم من جزم بأن هذا الحكيم كان لا يفرق بين الإله ومثال الخير ، ومنهم من صرح بأنه وضع الإله فوق جميع المثل . وعلى هذا القول تكون المثل إما تعيينات داخلية أو « صوراً عنده في الذات » على نحو ما يعبر شراح العرب نقلاً عن متأخري الأفلاطونيين ، وإما أن تكون مخلوقة له أو منبثقة عنه ، وإما أن تكون تصورات في علمه لا أكثر ولا أقل ، وهذا التوجيه الأخير هو ما ذهب إليه فريق من مفكري العصور الوسيطة ولا سيما القديس توماس Saint Thomas الذي كان يرى أن الذات الإلهية هي محل جميع المثل . ومن أولئك المؤرخين من أيقن بأن أفلاطون قد أخضع إلهه للمثل ولم يرفيه أكثر من أنه كائن متألف من عدة مثل وأنه معرض للصيرورة كسائر الكائنات الأخرى ، وهذا هو توجيه « بروشار » . ومنهم أيضاً من ذهب إلى أبعد من ذلك فقرر أن فكرة الإله بالمعنى الكامل لا تشتمل على أي موضع من المذهب الأفلاطوني كما ذهب « بوفيه Bovet » في كتابه « إله أفلاطون » « Le Dieu de Platon. »

على أنه مهما يكن من أمر هؤلاء الشراح وأولئك المؤرخين جميعاً ، فإنه يبدو واضحاً أن الإله عند أفلاطون هو نفس عاقلة مدبرة تدبر العالم على خير ما يمكن<sup>(١)</sup> . وهذه النفس المدبرة هي التي أدخلت النسب والنظام والانسجام في كل جزئيات الكون « الإله هو نموذج كل شيء »<sup>(٢)</sup> . ومعنى هذا كله أن إله أفلاطون ، هو « جميل ، حكيم ، خير ، جامع لكل المحامد »<sup>(٣)</sup> . بهذا العنوان الأخير يكون الإله عند أفلاطون علة أساسية ، وإذا لم يكن هو الخالق المنشئ فهو على الأقل المدبر المنظم<sup>(٤)</sup> ، هو علة المزج الذي به يتدخل التحديد في اللاحدد فيسوده ويحدده ، والذي به يتولد كل موجود<sup>(٥)</sup> .

غير أنه لما كان من غير الممكن أن يخلو أى شيء في الكون من اللاحدودية، وبالتالي كان من المستحيل محو الشر من الوجود<sup>(٦)</sup> ، فقد ازم أن يكون هناك شيء فوق متناول مقدرته ، وهو إزالة الشر بثنائنا<sup>(٧)</sup> . ولكن هذه الألوهية التي نستنبطها من مؤلفاته استنباطاً لا تكفي الباحث الحديث الذي لا يرضيه سوى وضع نصوص الفيلسوف على المشرحة ليظفر منها بأقصى ما يمكنها تقديمه إليه ، وليس هناك من كتبه ما هو جدير بأداء هذه المهمة أكثر من نصه الذي ورد في كتاب « النواميس » والذي يقول بصريح

(١) Les Lois - livre 10, 891 - 892. (٢) Les Lois-livre 4, 716c.

(٣) Phédre 246 c. (٤) République, livré 2, 380c et Timée, 28d.

(٥) Philébe, 23 d et suivantes.

(٦) اللاحدودية عند أفلاطون هي الفوضى المتأصلة في المادة ، وهي لهذا منشأ الشر ، وكلما تحدثت المادة بالصورة قل شرها .

(٧) Théétète, 176 a .

العبارة : « إن الإله هو المبدأ والوسط لجميع الأشياء<sup>(١)</sup> » . فإذا وازنا بين هذا النص وبين نصه الآخر الذي ورد في الجمهورية والذي يصرح فيه : بأن مثال الخير هو منبع أو علة كل حقيقة وكل علم<sup>(٢)</sup> « تبين لنا أنه لا يمكن إلا اعتبار كلمتي الإله والخير الأعلى اسمين لمسمى واحد .

وكذلك إذا وازنا بين هذا النص الذي يعتبر الإله غاية لجميع الأشياء وبين النص الآخر الذي يقرر أن غاية الشوق النفساني هو مثال الخير . وإذا نظرنا أيضا إلى تسمية أفلاطون هذا المثال بالجمال الإلهي وما شا كل ذلك ، ألفينا أنفسنا مضطرين إلى الاقتناع بأن هذه كلها أسماء لمسمى واحد ، أو مترادفات لمعنى واحد على الرغم مما يظهر في كتيبه من اضطرابات تخالف هذا التأويل .

### (٢) خصائص الإله :

يرى أفلاطون أن الإله ليس خيراً فحسب ، وإنما هو الخير ذاته ، وهو عنده منزّه عن الحركة ، لأنه بقدر ما يكون الموجود بعيداً عن الحركة يكون سالماً من التنير ، وبقدر ما يكون كذلك يكون أكثر كمالاً ، وهو أزلي وأبدى ، لأن الزمن ليس إلا صورة متقلبة من صور الكائنات ، ولا يمكن أن تنعكس على هذا الإله العظيم فتحد وجوده بأي حال . وأما بقية المحامد والخصائص الكاملة ، فيرى أفلاطون أنه ليس في حاجة إلى أن يبرهن على نبوتها للإله ، إذ هي بالضرورة لا تنفك عن وجوده نفسه ، لأنه لا يكون إلهاً حقاً إلا إذا

(١) Lois, livre 3.

(٢) République, 508 H — 509 A.

كان كاملاً من كل وجه ، ولا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا ثبتت له جميع الخصائص الكاملة .

أما علة إيجاد الكون فهي عنده كما عند أستاذه «سقراط» التفضل والإحسان وإيجاد كون يتمشى نحو الكمال ، وهو له — إذا خلقه على أنهم استعداد لهذا الكمال ، لـ يمكن تحقيق صلة الخالق بالخلق ، لأنه لو لم يكن العالم مستعداً للسير نحو المثل — كانت الصلة بينه وبين إلهه مستحيلة .

على أن بعض الذين كتبوا عن أفلاطون مع كل هذه التصريحات الفاطمة من جانبه بوجود الإله ووحدايته قد اعترضوا عليه بأنهم كثيراً ما يصادفون في كتبه ذكر الآلهة بصيغة التعدد ، ولكن لو أن هؤلاء الفاقدين تتبعوا كتب هذا الحكيم ، لرأوا فيها أنه لا ينطق بصيغة التعدد نطقاً جدياً ، بل لوجدوا فيها عبارات صريحة تهازل بآلهة الإغريق وتعلن أنها من خلق الأساطير والأوهام ، أما الذي حداه إلى هذه التعبيرات ، فهو إما أنه كان يتخذ كلمة الآلهة رمزاً للإله الجديد الذي لا يعرفه إلا القليلون من الخاصة ، وإما أن يكون الدافع له على هذه التعبيرات هو الخوف على حياته ، وإما أن يكون الباعث هو إبقاؤه على عقيدة الجماهير ليحفظ بوساطتها أخلاقهم من التدهور .

### (٣) براهين وجود الإله :

قسم أفلاطون براهينه إلى ثلاثة أقسام : القسم الأول دلل به على وجود الإله كعلة فاعلة ، والثاني دلل به على وجوده كعلة محركة ، والثالث دلل به على وجوده كعلة غائية ، وهذه البراهين كلها ترمي إلى إثبات وجود الإله .

وكماله التام وحكمته البالغة ، وإليك شيئاً منها :

### برهان وجود الإله كعلة فاعلة :

إن كل ما يوجد بعد أن لم يكن لابد لوجوده من علة مؤثرة فيه ، وهي لا تؤثر إلا إذا اشتملت على قوة التأثير ، وفي هذا يقول أفلاطون : « إن كل ما ينشأ ينشأ ضرورة بفعل علة ، لأن من المستحيل أن شيئاً أياً كان ينشأ بدون علة<sup>(١)</sup> » ويقول : « إن ما يُنتَجُ (أى العلة) هو سابق بطبيعته على ما يُنتَجُ (أى المفعول)<sup>(٢)</sup> » .

ويقول أيضاً : « وإذآ ، توجد قوة قادرة على فعل مالم يكن سابقاً<sup>(٣)</sup> » . ومعنى هذا كله أن نشوء المفعولات عن العمل ، وهو ما نشاهده في كل لحظة ، يبرهن على أن تلك العمل مشتملة على قوة في مُكْنَفَتِهَا أن توجد مالم يكن موجوداً ، فإذا ثبتت هذه القوة الإيجابية ، وجب أن يكون هناك كائن متصف بهذه القوى الموجودة ، لأن ما هو ثابت للمفعولات من قُوَى يجب أن يثبت للعمل بهيئة أكثر كمالاً<sup>(٤)</sup> » .

### برهان وجوده كعلة محركة :

سبق أفلاطون « أرسطو » إلى البرهنة على وجود الإله بوساطة الحركة في شيء من التفصيل في الكتاب العاشر من « النواميس » وإن كان لا يصرح

(١٢) Janet et Séailles - Histoire de la philosophie, p. 806 et suivantes .

(٣) et (٤) Janet et Séailles, Histoire de la philosophie, p. 508



في هذا الاستدلال بأن المحرك هو الإله ، بل هو يميز عنه بـ « نفس العالم »  
ولكن هذه النفس هي عنده من فعل الإله ، وإليك موجز هذا الاستدلال :  
يوجد نوعان من الجواهر ، النوع الأول هو الذي يستطيع أن يتحرك  
من نفسه ويحرك غيره ، وذلك مثل النفس . والثاني هو الذي يستطيع أن  
يُحرَّك حركته إلى غيره ، ولكنه لا يستطيع أن يتحرك من نفسه ، وذلك  
مثل الجسم .

وإذاً ، فالأول في الـكون هو الذي يحرك الثاني ، وهذا الأول هو الذي  
يسميه « أفلاطون » بـ « نفس العالم » . ولما كان من غير الممكن أن تكون  
النفس هي العلة الفاعلة لاتصافها بالحركة ، فقد وجب أن تكون معلولة لعلة  
أخرى منزهة عن الحركة ، ولما كان أفلاطون قد قرر آنفاً أن ما ثبت للمعلول  
من قوى يثبت للعلة بهيئة أكمل ، فقد ثبتت القدرة على التحريك لهذه  
العلة الأولى .

### برهان وجوده كعلة غائية :

يتلخص هذا البرهان في إثبات غاية مرادة لكل فعل من أفعال الطبيعة ،  
عظيماً كان أو حقيراً ، وهو في هذا يقول ما معناه : أما حكمته فهي لانتهائية  
تظهر واضحة في خلقه المتقن الصنع ، البديع الاحكام ، فهو قد شاء أن يضع  
عنصرى الهواء والماء بين عنصرى التراب والنار ، لكي يكون جسم الـكون  
مفعماً بالجمال والاتساق .

وقد صنع العالم على هيئة دائرة ، لأن هذا الشكل هو أجمل الأشكال  
الهندسية ، وخلق لنا البصر لنلاحظ بوساطته جمال السماء ، ومنحنى السمع ،

لنصفى به إلى أصوات الطبيعة الهاتفة بمعانى الانسجام ، وقد جمل رؤوسنا مستديرة لتشبه الكرة الكونية العامة التى قررنا أنها أجمل الأشكال ، وذلك طبيعى ، لأن الرأس هو أشرف الجسم الإنسانى ، بل هو فيه بيت القصيد وقطب الرحا ، أما بقية أجزاء الجسم ، فأكبر وظائفها أنها تحمل الرأس كما تحمل العربة الإنسان .

وعلى الجملة قد أوجد المبدع العالم على أتم ما يمكن من صور الكمال والجمال وهىّا لكل جزئية فيه وظيفتها التى لا تصاح إلا لها ، والتى لو حادت عنها لآنحدرت إلى طريق الضعف أو الفناء .

#### (٤) براهين أخرى :

(أ) إن انعطافنا نحو الخير والمعظمة والجمال يبرهن على أن هذه المعانى موجودة ، وإن وجودها بدون كائن تقوم به مستحيل ، وإن هذا الكائن يجب أن يكون أقوى وأعظم وأثبت وأكمل منا ، ليمكن جذبه إيانا وتأثيره فينا إلى هذا الحد الذى نشاهده فى انعطافنا إلى صفاته الكاملة .

(ب) إن تفكيرنا البصيرى فى الإله يحتم أن يكون الإله موجوداً وجوداً حقيقياً ، لأن نفوسنا الفطرية التى تدرك الإله موجودة ، ولا يمكن أن يتصل الموجود باللاموجود .

(ج) إنه واحد لا شريك له ، لأنه لا يمكن أن يكون غير ذلك ، وإلا لحدّ الشريك سلطته التى لا يثبت له الكمال إلا إذا كانت لاحد لها .

#### (٥) الصانع أو الديمورج :

تعتبر نقطة الصانع أغمض نقط ألوهية « أفلاطون » إذ يشاهدها الباحث

مفصلة في كتاب « تيميه » الذي هو عبارة عن أسطورة شائعة صور فيها أفلاطون بدء الخلق في رأيه ، فيرى فكرة الصانع تسود هذا الكتاب سيادة تامة ، وهو يُمثَّل فيه بطريقة مظلمة كأنه الإله الأعظم الخالق ، وهذا هو الذي خدع بعض الشراح فجعلهم يتخبطون في « الديمورج » وعذرهم في ذلك أن العبارات الواردة في هذا الصدد غامضة متموجة هي إلى التصوير الخيالي أقرب منها إلى الجمل المتيّنة .

اختلف الشراح منذ القدم ولا يزالون يختلفون إلى الآن في هذه النقطة ، فذهب البعض إلى أن « الديمورج » هو نفس الخير الأعلى ، وأنه خرج من عزلته ولا حركته ، ليظهر نفسه بالعمل والتغيير . وقد اعتنق هذا الرأي من المحدثين الأستاذ الألماني « زيلير » Zeller . ومن أدلة معتنقي هذه الفكرة أن أفلاطون ألح كثيراً على خيرية « الديمورج » بل أنه نص على أن الفضل في انسجام العالم وجماله راجع إلى هذه الخيرية<sup>(١)</sup> .

وأكد فريق آخر أن « الديمورج » هو شخصية أخرى غير الخير الأعلى ، وأنها خاضعة له خضوعاً تاماً حتى أنها لا تصنع شيئاً من المحسات تبعاً لاختيارها الحر ، بل هي مقيدة في كل أفعالها بالمثل ولا تستطيع الحيدة عن تقليدها كمنادج ضرورية لهذه المصنوعات ، وفي هذا يقول أفلاطون :

« إن من الجلي لدى الجميع أن الصانع - في صنعه العالم - قد شاهد النموذج الأزلي ، لأن هذا العالم هو أجمل ما وجد ، والصانع هو أكمل الملل »<sup>(٢)</sup> .

وذهب البعض الآخر إلى أن هذا « الديمورج » ليس إلا تشخيصاً لآثار  
عالم « المثل » في عالم المحسات .

وقرر الأستاذ « بروشار » أنه عبارة عن مجموعة من المثل اختلفت  
وتكاثفت على التأثير في العالم المحس .

ورأى جماعة آخرون من الشراح أن هذا « الديمورج » هو تصوير لتأثير  
الخير الأعلى المباشر في هذا العالم المحس ، وأما اعتبار أفلاطون إياه شخصية  
مستقلة ، فليس إلا نوعاً من التمثيل الأسطوري الذي كان كثيراً ما يستعمله .  
وقد دافع أنصار هذا الرأي الأخير عن مذهبهم بأنه لو كان « الديمورج »  
هو الخير نفسه ، لجاز لحوق التغير بالخير ، وقد صرح أفلاطون في مواطن  
كثيرة بثباته فيكون ذلك خلفاً .

وزدوا على ما ورد من عبارات أفلاطون مثبتاً اتحاد الخير و « الديمورج »  
بأن الآراء المكتوبة بأسلوب الأساطير يجب ألا تؤخذ بظواهرها ، ولا يصح  
فهمها على أنماط التأليف العلمي المحدد .

---

## ب - إله أرسطو Aristote أو المحرك الأول

٣٧٤ - ٣٢٣ ق

### (١) لمحة عاجلة :

يرى أرسطو أن العالم أزلى ، وأن الحركة أو الصيرورة التي يتمثل فيها وجوده ، وتبدو بها كينونته هي أزلية مثله ، غير أن هذه الحركة لا تحتوى على علة وجودها ، لأن كل تغير يحدث قصد الكمال ويتجه صوب الأفضل ، ولما كانت العلة الغائية هي الكمال الذى يتجه إليه كل معلول ، ولم يكن من الممكن أن يحتوى المفضول على الأفضل ، فلم يكن من الممكن أن يشتمل المعلول على علته ، وإذا ثبت أنه من غير الممكن أن يحتوى الأثر على مؤثره أو أن يكون المؤثر جزءاً من أثره ، فقد وجب أن نبحث عن علة أجنبية لكل حركة ، ولما كانت كل علة ثانية<sup>(١)</sup> معلولة لما قبلها ، كان من المستحيل شرح الحركة أو حل مشكلتها عن طريق العمل الثانية ، وإذا ، فالقانون المنطقي يقضى علينا - عند امتدائنا إلى العلة المباشرة للحركة وهي لاشك متحركة - أن نبحث عن علتها ، وهكذا حتى نصل إلى الكائن الثابت الذى يُمدُّ بالحركة كل ما عداه ، وهو منزّه عنها . ومن الطبيعى أن نصل إلى هذا الكائن ، لأن السلسلة لا تمتد إلى غير نهاية ، وهذا الكائن هو العلة الأولى لجميع العلولات والحركات ، وهي العلة التى تؤثر ولا تتأثر ، وتخضع الحركات لناموسها ولا تخضع هي للحركات . وقصارى القول يجب أن نبحث عن المحرك الأول الذى

(١) يطلق أرسطو اسم العمل الثانية على كل ما عدا العلة الأولى .

لا يتغير ولا يتحرك ، والذي تنزه عن الزمان والمكان والصور ؛ تلك الأمور الثلاثة التي لا يستمتع الخاضع لواحد منها بالكمال الأشرف والتي لا يتخلف كائن من الكائنات الخاضعة لها عن الانتهاء إلى غاية محددة ، والأحصار في دائرة مقيدة . ولا ريب أن المحرك الأول منزّه عن ذلك ، لأنه محرك المحركات وصورة الصور التي يتجه نحوها كل ما في الكون ، ولو كان متحركاً لوجب أن يفتقر إلى محرك ، وهذا المحرك هو بدوره مفتقر إلى محرك حتى نهوى في حضيض التسلسل وهو باطل .

وفوق ذلك فإن الحركة هي انتقال من حال إلى حال ، فإذا أمكن اتصاف الإله بها ، أمكن انتقاله من الحالة التي هو عليها إلى حالة أخرى ، وهذه الحالة الجديدة إما أن تكون أسوأ من الأولى ، أو مماثلة لها ، أو خيراً منها . فإن كانت أسوأ منها ، فقد اتصف الإله بالنقص ، وهو يناقض الألوهية ، وإن كانت مساوية لها ، كانت الحركة عبثاً لأنها لم تنتج شيئاً ، وإن كانت خيراً منها ، جاز على الإله الاستكمال ، وهو أيضاً مناف للألوهية ، وفي هذا يقول أرسطو :

« ويجب الاعتراف بأنه غير متحرك لوجهين : أولهما أنه لو كان متحركاً لاحتاج إلى محرك يحركه ، فحصل لا محالة التسلسل والدور ، فلا بد من الوقوف عند حد ما ، والاعتراف بانتهاء جميع الحركات إلى محرك غير متحرك يكون هو مبدأ للحركة . والوجه الثاني أن كل متحرك ناقص ، إذ ليست الحركة إلا الانتقال من حال إلى حال لغرض ما يقصده المتحرك ، وخير يشताقه لاستكمال ذاته ، فلو فرضنا وجود الحركة في المبدأ الأول لكان ذلك انحطاطاً من كماله ، وانتقالاً من الخير الكامل إلى ما هو أنقص منه لا محالة ، إذ ليس هناك خير

بناله ولا رتبة إلا وهى دون رتبته ، فما القصد حينئذ فى حركته<sup>(١)</sup> .

وإذا ، فإن لهذا الـكون إلها واحداً منزها عن الزمان والمكان والتغير والنقص والتأثر بغيره ، وإن كل الملل الفائية تتجه إليه وتعلق به ، وهو لا يتجه إلى شيء ولا يتعلق بشيء ، ويسمى عنده بالمحرك الأول وجوهر الكمال الذى يسير العالم نحوه .

وعنده أن هذا الإله « فعل محض أى لا يجوز أن يداخله شيء مما هو بالقوة ، إذ لو كان ذلك لاحتاج إلى فاعل آخر يخرج من القوة إلى الفعل فيكون وجوده مستفاداً من غيره ، وهو واحد من كل وجه ، ويدل على وحدته انتظام العالم وتناسب الحركات بعضها ببعض ، فإن ذلك لا يتصور إلا إذا كان المحرك واحداً ، وهو بسيط لا تداخله الكثرة بوجه ، إذ لو فرضنا فيه شيئاً من الكثرة لداخله شيء من المادة والتغير وإمكان الوجود وجواز الانحلال ، إذ كل مركب صائر إلى الانحلال متوقف على وجود أجزائه لبقاء وجوده ، فلا يكون الواحد إلا بسيطاً<sup>(٢)</sup> » .

## (٢) نفيه علم الـكون عن المحرك الأول

ولما كان الإله صورة الصور ، فقد استلزم ذلك أن يكون عقلاً محضاً ، ولكن موضوع هذا العقل لا يمكن أن يكون أجزاء هذا العالم الناقص ، إذ

(١) أنظر صفحة ٥١ من كتاب « تاريخ المذاهب الفلسفية » للأستاذ سانتلانا

( مخطوط دار الكتب المصرية ) .

(٢) المرجع المذكور .

أن موضوع العقل الأسمى يجب أن يكون هو الموجود الأسمى ، ولما لم يكن بين الموجودات أسمى من الذات الإلهية ، فقد لزم أن تكون هي وحدها موضوع العقل الإلهي ، وبعبارة أوضح : لزم أن تكون هي وحدها متعلق العلم الإلهي ، وقصارى القول إن الإله هو عقل وعقل ومعقول ، أو هو فكر محض دائم التأمل في ذاته مقتصر عليها لا يتنزل إلى علم ما عداها ، إذ لا يتفق مع المنطق أن يكون موضوع العلم الإلهي الأشرف هو عالمنا هذا ، لأنه ناقص بدليل سيره نحو الكمال ، ويجب تنزيه الإله عن إدراك الناقص ، لأنه كما أن عدم رؤية بعض الأشخاص أفضل من رؤيتها ، كذلك عدم تعلق العلم الأسمى أشرف من تعلقه بالناقص .

فـعلم الإله إذاً لا يتعلق إلا بذاته ، ووظيفته الدائمة هي التأمل في ذاته ومشاهدته نفسه ، ولا علم له بالمفردات الحسية ولا بالجواهر العقلية المتركب منها عالم المقارقات ، وهو في هذا يقول :

« لأنه لا يناسب مقام المبدأ الأول أن يدخل عقله ما هو أدنى رتبة منه في الوجود ، كيف يعلم من هو منزّه عن كدر المادة ما في العالم من الأعداد والأدناس والفواحش والجزئيات الجنسية من غير أن ينقص من صفاته شيء ، ثم لو قلنا إن له علماً بالأشياء الخارجة عن ذاته لوجب أن يكون علمه مستفاداً منها ، وأنه لا يكون علماً إلا بوجود تلك الأشياء ، فصار المبدأ الأول محتاجاً إلى غيره لكي يكون علماً ، وهذا لا يناسب جلال ذاته مع ما فيه من إدخال المادة في ذات الإله ، إن المادة هي الإمكان ، فلو احتاج المبدأ الأول إلى



الأشياء الخارجة لحصول العلم لكان قابلاً للتغير والاستحالة ، وذلك عبارة عن الإمكان ، فالأولى أن يقال : إنه ليس للإله علم بغيره ، فالواحد البسيط لا يعلم إلا الواحد البسيط وهو ذاته ، فهو إذا : علم وعالم ومعلوم من ذاته . فالحاصل أن المبدأ الأول هو حياة أبدية كاملة من سائر الوجوه ، مبتهجة بما لها من العلم بكمال ذاتها الجليلة ، إذ ليس السرور إلا العلم بالكمال<sup>(١)</sup> .

### (٣) نفية التدبير الإلهي

أما هذا النظام الحكيم المشاهد في العالم ، فَعِلَّتُهُ ذلك الشوق الطبيعي الموجود في كل كبير وصغير من أجزاء المادة يحركه نحو الصورة الغائية ، وأن هذه الحركات المدفوعة بالمعشق ليس للإرادة ولا للعلم الإلهيين فيها أى تدبير ، بل هي حركات آلية منشؤها الاستعداد الطبيعي الموجود في أجزاء المادة ، وشوقها القاهر الذى يدفعها دائماً إلى الانتقال من القوة إلى الفعل ، وفي هذا يقول أرسطو :

وأصل هذا النظام الغريب ، والترتيب المعجيب ليس هو عناية المبدأ الأول ، بل هو شوق الأفراد له ، فلا عين من الأعيان إلا وهو مشغوف بحبه ، ساع إلى الاتصال بمبدئه حتى يلتحق به ، فهذا الشوق هو سبب ترقى الموجودات من طور إلى طور ، فبأنحاء المبدأ المقصود صار العالم مثل المنزل الواحد ، فيه أرباب وأحرار وعبيد وبهائم جمعهم صاحب المنزل في محل واحد ، ورتب لكل منهم وظيفة خاصة وخطة معلومة لا يتجاوزها حتى يحصل بتعاونهم مصلحة

(١) أنظر صفحتى ٥٢ و ٥٣ من المرجع السابق .

الجميع ، أو هو كالجيش الجرار اجتمع تحت إذن أميره اختلفت فيه المراتب والخطط واتحد الكل بكلمة الأمير ، وبدون هذا الأمير لا يستقيم وجود هذا الجيش ولا تنتظم حركاته<sup>(١)</sup> .

ولا جرم أن أرسطو في هذه الفكرة قد ترك لعقله العنان بأوسع ما في هذه الكلمة من معنى ، وأقصى منها كل عاطفة دينية ، وأنه لم يكن يقصد بها إلا تنزيه العلم الإلهي عن التعلق بما هو دون أسى الموجودات ، وقصره على ما يلتئم معه من الموضوعات رفعة ونقاء ، فقصدته جليل ، وغايته نبيلة ، وإن كانت وسيلته غير موفقة .

#### (٤) نقد تلاميذه إياه

ولما رأى تلاميذ أرسطو أستاذهم مؤسس علم المنطق وواضع قواعده الجوهرية قد حاد عن المبادئ العقلية الأولية ، وجهوا إليه هذه الاعتراضات القاسية فقالوا بعد كلام طويل :

« ثم جمعت هذا المحرك لا يعقل إلا ذاته بدعوى أنه لا يليق بجلاله علم ما في الأمور الدنيوية من الجزئيات الدنيئة ، ثم مثلته بقائد الجيش ، فكيف يقود الأمير الجيش إذا لم يبصره ولم يخطر له ببال ؟ وكيف يصح تدبير العالم من متحيز في نفسه ، مقصور على علم ذاته لا يجاوزها . وإذا جحدت تدبيره

(١) أنظر صفحات ٥٠ و ٥٥ و ٥٦ من كتاب « تاريخ المذاهب الفلسفية »

إياه فن أين وجود العالم في بدء نشأته ؟ ومن أين بقاؤه إذا لم يكن للمبدأ الأول حظ في تدبير أموره ولا أدنى إلمام به ؟ فكأنك قد جعلت الإله والعالم قطعتين منفصلتين لا اتصال لإحدهما بالأخرى ، وقد انتقدت أفلاطون حيث جعل عالين : عالم الحس وعالم المعاني واليقين ثم عجز عن بيان الاتصال بينهما . وأنت قد وضعت العالم ثم وضعت الإله مقابلاً له ، فعجزت عن بيان ماهية العالم وماهية الإله بما يزيل الشك ويدرك الشبهة حتى بقيا متقابلين لا اتصال بينهما ولا تأثير ، فإذا تحققتنا قولك وسبرنا معنك وجدنا أنه لا حاجة للإله بالعالم ، ولا حاجة للعالم بالإله « (١) » .

---

(١) انظر صفحات ٥٠ و ٥٥ و ٥٦ من كتاب « تاريخ المذاهب الفلسفية »

لستلانا .

- ٢ -

## المذاهب الوسيطة

١ - إله الفارابي

٢٦٠ - ٣٣٩ هـ ٧٨٣ - ٩٥٠ م

(١) إثبات واجب الوجود :

كان الفارابي على رأس المدرسة المنطقية التي نشأت منذ القرن التاسع الميلادي والتي لم تكن تعتمد في براهينها إلا على المنطق المحض ، ولهذا قد سلك في الاستدلال على وجود الباري ووحدته وكماله هذه السبيل نفسها ، فلم يتعمد دائرة الذهن البشري ، إذ سار في تدليله سلسلة نظرية خالصة لا أثر فيها لغير الفكر ، وطفق يتنقل مع حلقاتها في ترتيب منتظم حتى وصل إلى غايته المنشودة . وإليك موجز هذه السلسلة :

كل معلوم إما موجود وإما معدوم ، والموجود إما ممكن الوجود وإما واجب ، ولا يخرج شيء من المقولات عن هذه الأقسام الأربعة .

ولما كان بدء البحث في الإله يحتم علينا أن نفرضه في القسم الوجودي ، فقد لزم أن نستخدم النظر العقلي لنرى من أي قسم هو من أقسام الموجودات ، ولا يتيسر ذلك إلا إذا عرفنا ماهية كل من الممكن والواجب على حدة ، فال ممكن الوجود هو ما نشأ من غيره ، وما بذاته لا يلزم من عدمه محال ، وإنما المحال يلزم من عدمه مع تحقق علته . ولهذا يجب أن ينظر إليه باعتبارين

مختلفين : الأول من حيث ذاته وهو الإمكان البحث ، والثانى هو تعلقه بعلمته ، وهو الوجوب اللاذاتى ، وهذا الأخير بدوره ينقسم إلى قسمين : محدث بالزمان ، وهو الشخصات الحائلة ، ومحدث لا بالزمان ، وهو ما عداها ، وقد صور الفارابى هذين الاعتبارين فى الممكن لذاته ، الواجب لغيره فقال :

« فص : الماهية المعلولة لا يتمتع وجودها فى ذاتها ، وإلا لم توجد ، ولا يجب وجودها بذاتها ، وإلا لم تكن معلولة ، فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود ، وتجب بشرط مبدئها ، وتمتنع بشرط لامبدئها ، فهى فى حد ذاتها هالكة ، ومن الجهة المنسوبة إلى مبدئها واجبة ضرورة ، وكل شئ هالك إلا وجهه<sup>(١)</sup> » .

« فص : الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست ، ولها عن غيرها أنها توجد ، والأمر الذى عن الذات قبل الأمر الذى ليس عن الذات ، فللماهية المعلولة أن لا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد ، فهى محدثة لا بزمان تقدم<sup>(٢)</sup> » .

أما واجب الوجود لذاته فهو ما ليس معلولا ولا مؤلفاً أى نوع من التأليف الحسى أو العقلى أو المنطقى ولزم المحال من عدمه لزوما ذاتياً ، فإذا فرضنا البارى من الممكنات لزم أن يكون ناشئاً عن غيره ، وهذا الغير بدوره إما أن نفرضه ممكناً أو واجباً ، فإذا فرضناه ممكناً تسلسل ذلك إلى غير النهاية وإذا فرضناه واجباً بقى أن ننظر من أى قسمى الواجب هو ؟ فإذا كان من قسم الواجب لغيره — وهو المعلول — كان مفتقراً إلى علته ، وهذه العلة

تفتقر إلى علتها ، إذ أنه هو عينه الممكن من حيث ذاته وقد مر حكمه . وإذا ، فلم يبق إلا أن يكون واجبا لذاته وهو المطلوب .

ولما كان واجب الوجود لذاته لا يمكن أن يكون معلولا لغيره ولا ناشئا عنه ، فقد وجب أن يكون هو الموجود الأول ، وإذا ثبت هذا تحتم أن يكون منزها عن كل شوائب النقص التي لا يبرأ منها المعلول لغيره كالتغير والعجز والصورة والتعلق والاتصال والافتقار والشبه وأمثالها وهو في هذا يقول :

« الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها ، وهو برىء من جميع أنحاء النقص ، وكل ماسواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص ، إما واحد وإما أكثر من واحد ، وأما الأول فهو خلو من أنحائها كلها ، فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود ، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده ، وهو من فضيلة الوجود في أعلى أنحائه ، ومن كمال الوجود في أرفع المراتب .... وهو الموجود الذي لا يمكن أن يكون له سبب به أو عنه أو له كان وجوده ، فإنه ليس بمادة ، ولا قوامه في مادة ، ولا في موضوع أصلا ، بل وجوده خلو من كل مادة ، ومن كل موضوع ، ولا أيضا له صورة ، لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة ، ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة ، ولو كان كذلك لكان قوامه بجزئيه اللذين منهما ائتلاف ، ولـكان لوجوده سبب ، فإن كل واحد من أجزائه سبب لوجود جملة ، وقد وضعنا أنه سبب أول ، ولا أيضا لوجوده غرض وغاية حتى يكون إنمعا وجوده لتتم تلك الغاية وذلك الغرض ، وإلا لـكان يكون ذلك سببا ما لوجوده فلا يكون سببا أولا ، ولا أيضا

استفاد وجوده من شيء آخر أقدم منه ، وهو من أن يكون استفاد ذلك مما هو دونه إبعده<sup>(١)</sup> .

وعنده أن البارى كما تنزه عن شوائب النقص تنزه كذلك عن الشريك ، لأنه لو وجد إما أن يكون مماثلا له فى كل شيء أو مخالفا فى كل شيء ، أو مماثلا له فى بعض الشؤون دون البعض ، فإذا ماثله فى كل شيء انتفت الاثنينية التى لا تتحقق إلا بمخالفة ما ، وإذا خالفه فى كل شيء لم يتحقق اشتراكهما فى وجوب الوجود . وإذا ماثله فى بعض الأمور وخالفه فى البعض الآخر ، كان ما به الماثلة من كل واحد منهما غير ما به المخالفة ، ووجود المتغيرات يقتضى التألف ، والمؤلف مفتقر إلى أجزائه ، معلول لها ، والمعلولية على البارى محالة ، وإليك مايقوله الفارابى فى هذا الشأن :

« وهو مبين بجوهره لكل ماسواه ، ولا يمكن أن يكون الوجود الذى له ، لشيء آخر سواه ، لأن كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن أن يكون بينه وبين شيء آخر له أيضا هذا الوجود مباينة أصلا ، ولاتغاير أصلا ، فلا يكون اثنان ، بل يكون هناك ذات واحدة فقط ، لأنه إن كانت بينهما مباينة ، كان الذى تباينا به غير الذى اشتركا فيه ، فيكون الشيء الذى باين به كل واحد منهما الآخر جزءا مما به قوام وجودهما ، والذى اشتركا فيه هو الجزء الآخر ، فيكون كل واحد منهما منقسما بالقول ، ويكون كل واحد من جزئيه سببا لقوام ذاته ، فلا يكون أولا ، بل يكون هناك وجود آخر أقدم منه ، هو سبب لوجوده ، وذلك محال<sup>(٢)</sup> » .

(١) انظر صفحة ١ وما بعدها من كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » للفارابى .

(٢) انظر صفحة ٣ من الكتاب المذكور .

## (٢) نظرية العقول العشرة :

إذا ثبت كل ما تقدم لزم ضرورة أن يكون كل ما عدا البارى صادراً عنه ومخلوقاً له ، غير أن هذه الموجودات الكثيرة متفاوتة في المراتب ودرجات السكال ، فمن أكمل إلى كامل إلى أقل كمالاً حتى تصل السلسلة إلى الجرثومة أو الذرة ، ولما كان البارى مؤثراً في هذه السلسلة جميعها ، ولما كانت هذه السلسلة تنقسم إلى قسمين : علوى وسفلى ، ولما كان تأثير البارى جل شأنه في القسم العلوى تأثيراً تنازلياً ، فقد وجب علينا أن نتبين ترتيب حلقاتها بالنسبة إلى هذا الاتصال التأثيرى في القسم العلوى ، وهو على النحو الآتى :

نشأ عن واجب الوجود العقل الأول أو الموجود الثانى ، وهو جوهر محض ليس متصلاً بالمادة التى من شأنها أن تحدد ميزة التعقل الكامل الذى هو من شأن الجواهر المحضة ، ولذا كان خلوص هذا العقل الأول أو الجوهر المحض من المادة علة في أن يعقل واجب الوجود ويتصل به اتصال استعانة واستمداد وفى أن يدرك ذاته . فمن اتصاله بواجب الوجود نشأ العقل الثانى أو الموجود الثالث ، ومن تعقله ذاته وتجوهره في نفسه نشأت السماء الأولى أو الفلك المحيط . والعقل الثانى هو كذلك جوهر محض مثل الأول في جوهريته ، فهو كذلك يعقل البارى ويتصل به ويعقل ذاته . وعن إدراكه البارى واتصاله به نشأ العقل الثالث أو الموجود الرابع . وعن تعقله ذاته وتجوهره في نفسه نشأت كرة السكواكب الثابتة وهكذا بقية العقول ، لكل عقل منها جهتان مختلفتان ينشأ عن كل منهما أثر يفاير الآخر ، فكما نشأ عن العقل الأول العقل الثانى والفلك المحيط ، وعن العقل الثانى العقل الثالث وكرة



الكواكب الثابتة ، كذلك نشأ عن الثالث الرابع وزحل ، وعن الرابع الخامس والمشتري ، وعن الخامس السادس والمريخ ، وعن السادس السابع والشمس ، وعن السابع الثامن والزهرة ، وعن الثامن التاسع وعطارد ، وعن التاسع العاشر والقمر . وهذا العقل العاشر وإن كان جوهرأ محضاً يتصل بواجب الوجود إلا أنه لا ينشأ عنه عقل آخر ، لأن الموجودات الفلكية تنتهى عند هذا الحد ، فينبغى أن تقف العقول أيضاً عند هذا العدد . أما جهته ، فمن العليا منهما صدر العقل الإنسانى ، وعن ناحية الوجوب من الجهة الدنيا صدرت النفس الإنسانية . وعن ناحية الإمكان منها صدرت الأركان الأربعة بوساطة فلك القمر .

وقد وقفت العقول عند هذا العدد ، لأن أفلاك الكواكب المتحركة عند أرسطو سبعة ، فإذا أضفنا إليها فلك الكواكب الثابتة والفلك الخالى الذى هو فوقه والذى تأثر الفارابى فى القول به ببطليموس تبين لنا أنها يجب أن تكون عشرة لمتحقق إدارة كل عقل للفلك الذى صدر عنه .

هناك كيفية أخرى ذكرها الفارابى لصدور العقول عن البارى ، وهى أن للجهة الدنيا فى كل عقل — وهى جهة تعقله لذاته — ناحيتين : أولاها ناحية الوجوب ، وثانيتهما ناحية الإمكان ، أى أنه يعقل أنه بالنظر إلى ذاته ممكن الوجود ، وبالنظر إلى معلوليته الموجود الأول واجب الوجود لغيره ، فمن الناحية الأولى تنشأ النفس الفلكية ، وعن الثانية ينشأ جرم الفلك<sup>(١)</sup> ،

(١) انظر صفحتى ٤٥ وه من رسالة « عيون المسائل » للفارابى .

وبهذا لا يكون ابن سينا هو مبدع النفوس الفلكية كما هو ذائع في  
البيئات المتقفّة .

إعتبر الفارابى واجب الوجود على رأس هذه السلسلة وسماه الموجود الأول  
وهو لهذا سمي العقل الأول بالموجود الثانى ، والعقل الثانى بالموجود الثالث وهم  
جرأ إلى أن أطلق على العقل العاشر اسم الموجود الحادى عشر . وكل هذه  
العقول عند الفارابى ناشئة عن البارى ، الأول بطريقة مباشرة ، والتسمة  
الباقية كل بوساطة ما قبله ، وهى فى مرتبة واحدة ، وقد وضعها أبو نصر  
فى أعلى مراتب المعلولات أى فى الدرجة الثانية بعد واجب الوجود ، وهو يرى  
أنها أزلية ، وأنها صدرت عن البارى صدور المعلول عن علته .

### ب — إله ابن سينا

٣٧٠ — ٤٢٥ هـ ٩٨٠ — ١٠٣٣ م

#### (١) إثبات واجب الوجود :

يرى الشيخ الرئيس — كما يرى جميع الفلاسفة الإلهيين — أن لا يكون  
إلها كاملا هو علة كل من عداه وماعداه من موجودات علوية وسفلية ، ولما  
كان هذا الإله فى رأيه واجب الوجود لذاته ، ولما كان إثبات وجوب الوجود  
له لا يتيسر إلا بعد معرفة طبيعتى الممكن والواجب ، فقد شرع فى بيان  
هاتين الطبيعتين فقال :

« إن الواجب الوجود هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض

منه محال ، وإن الممكن الوجود هو الذى متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال . والواجب الوجود هو الضرورى الوجود ، والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه أى لا فى وجوده ولا فى عدمه ، فهذا هو الذى نعلمه فى هذا الموضع بممكن الوجود ، وإن كان قد يعنى بممكن الوجود ما هو بالقوة ، ويقال : الممكن على كل صحيح الوجود ، وقد فصل ذلك فى المنطق ، ثم إن الواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته وقد لا يكون بذاته ، أما الذى هو واجب الوجود بذاته فهو الذى لذاته لا شىء آخر أى شىء كان لزم محال من فرض عدمه ؛ وأما الواجب الوجود لا بذاته فهو الذى لو وضع شىء مما ليس هو ، صار واجب الوجود . مثلاً : إن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ، ولكن عند فرض اثنين واثنين ، والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع ، أعنى المحرقة والمحرقة<sup>(١)</sup> .

« تنبيه : . كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره ، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه أو لا يكون ، فإن وجب فهو الحق بذاته ، الواجب الوجود من ذاته ، وهو القيوم ، وإن لم يجب لم يجز أن يقال : إنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً ، بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم صار ممتنعاً ، أو مثل شرط وجود علة صار واجباً ، وإما أن يقرن بها شرط لاحصول علة ولا عدمها ، بقى له فى ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان ، فيكون باعتبار ذاته الشىء الذى يجب ولا يمتنع ،

(١) انظر المقالة الأولى من الهيات « النجاة » صفحة ٣٦٦ .

فـكل موجود إما واجب الوجود بذاته ، وإما ممكن الوجود بحسب ذاته<sup>(١)</sup> .

بعد أن أبان ابن سينا طبيعيتي الواجب والممكن ، أعلن أن الباري واجب الوجود لذاته ، وأن كل ما سواه ممكن لذاته واجب لغيره ، وأنه هو الطرف الأول لسلسلة العلل والمعلولات التي تمتد منه نازلة إلى أصغر جرثومة على الأرض ، وذلك لأن التسلسل بلا نهاية باطل ، وأن السلسلة مهما امتدت لا بد لها من طرف ، وأن هذا الطرف لا بد أن يكون غير معلول ، بل واجب الوجود لذاته ومن ذاته ، وهو يبرهن على هذا فيقول :

« كل جملة ، كل واحد منها معلول فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها ، وذلك لأنها إما ألا تقتضى علة أصلاً فتكون واجبة غير معلولة ، وكيف يتأتى هذا ، وإنما تجب بآحادها ؟ وإما أن تقتضى علة هي الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها ، فإن تلك الجملة والكل شيء واحد ، الكل بمعنى كل واحد ، فليس تجب به الجملة ؛ وإما أن تقتضى هي بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إذا كان كل واحد منها معلولاً ، لأن علته أولى بذلك ، وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها هو الباقي . . . . . إشارة : كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية ، فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول واحد احتاجت إلى علة خارجة عنها ، لكنها تتصل بها لا محالة طرفاً ، وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول ؛ فهو طرف ونهاية ؛ فـكل سلسلة تنتهى إلى واجب الوجود بذاته<sup>(٢)</sup> » .

(١) انظر المسألة التاسعة من النمط الخامس من كتاب الاشارات .

(٢) انظر المسألة الثالثة من النمط الرابع من الاشارات .

## (٢) وحدته :

يرى ابن سينا أن الباري واحد من كل وجه أى أنه منزّه عن التآلفات الخمسة التى تعرض لكل من عداه وما عداه ، وهى : (١) التآلف المادى كتآلف الجسم من عظم ولحم ودم . (٢) التآلف الذهنى كتآلف الجسم من هيولى وصورة . (٣) التآلف المنطقى كتآلف القول الشارح من جنس وفصل . (٤) التآلف من الذات والصفات . (٥) التآلف من الماهية والوجود . وينجم عن هذا أنه يكون لا جسما ولا هيولى ولا صورة ، وأنه لا يعرف بالإيجابيات ولا صفة له ، وأن وجوده عين ذاته ، وأنه برىء عن الفواحى والجهات ، وأن المتكلمين الذين يرون أن الوجود صفة زائدة على الذات ، أو أن له صفات تدعى صفات المعانى مخطئون ، لأن ذلك يؤدى إلى تطرق النقص إليه تعالى ، وأن الحق هو فيما ذهب إليه الفلاسفة من نفي كل هذا عنه ، إذ أن الوجدانية لا تثبت له لمجرد نفي الشريك ، بل هى متوقفة - فيما يرى ابن سينا وأضرابه - على نفي الشريك والضد والند والصفة والحيثيات وكل ما يمت إلى المغايرة بأدنى صلة ، وفى هذا يقول ابن سينا :

« فقد اتضح من هذا أن واجب الوجود ليس بجسم ، ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم ، ولا مادة معقولة لصورة معقولة ، ولا صورة معقولة فى مادة معقولة ، ولا له قسمة لا فى الكم ، ولا فى المبادئ ، ولا فى القول ، فهو واحد من هذه الجهات الثلاث »<sup>(١)</sup> .

(١) انظر صفحة ٣٧٢ من النجاة .

« إشارة : لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء تتجمع لوجب بها ، ولـكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل الواجب الوجود ، ومقوماً لواجب الوجود ، فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الحكم ... إشارة : كل مالا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل ، فالوجود غير مقوم له لماهيته ، ولا يجوز أن يكون لازماً لذاته على ما بان ، فبقى أن يكون عن غيره » (١) .

« واجب الوجود هو مبدع المبدعات ومنشئ الكل ، وهو ذات لا يمكن أن يكون وجود في مرتبة وجوده فضلاً عن أن يكون فوقه ، ولا وجود عن وجود غير وجوده ، بل هو ذات ، هو الوجود المحض ، والحق المحض ، والعلم المحض ، والقدرة المحضة ، والحياة المحضة من غير أن يدل بكل واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة ، بل المفهوم منها عند الحكماء معنى ذات واحد » .

### (٣) نفيه علم الجزئيات عن الباري :

يرى ابن سينا أن علم الموجود الأول يشمل جميع الأشياء من غير استثناء ولكن بطريقة كلية عامة لا أثر فيها للتفصيلات الجزئية كأن يعلم مثلاً أن الإنسان في عمومهِ من شأنه أن يفكر ، وأن يأكل ويتناسل ويموت ، ويؤمن ويكفر ، ولكنه لا يعلم أن فلاناً بعينه ولد في يوم كذا ، أو فكر في موضوع كذا ، أو مات في يوم كذا ، أو كان مؤمناً أو كافراً ، أو غير ذلك

(١) انظر المسألة الخامسة من النمط الرابع من الإشارات .

من الأمور المتعاقبة على هذا الإنسان تماقياً عملياً في الحياة .

ومن حجج ابن سينا في هذه الدعوى أن لكل مدرك من المدركات طبيعة خاصة ، وأن من طبيعة الجزئيات أنها لا تدرك إلا بآلة تصل بينها وبين المدرك الحاضر معها ، وأن الحضور يقتضى الجهة والمسافة ، وبالتالي يقتضى التحيز ، وهو على البارى محال .

« وكل إدراك جزئى فهو بآلة جسمانية ، أما المدرك من الصور الجزئية كما تدركه الحواس الظاهرة ، وهو المدرك على هيئة غير تامة التجريد والتفريق عن المادة ولا مجردة أصلاً عن علائق المادة ، فالأمر فيه واضح سهل ، وذلك لأن هذه الصور إنما تدرك مادامت المواد حاضرة موجودة ، والجسم الحاضر الموجود إنما يكون حاضراً موجوداً عند جسم ، وليس يكون حاضراً عند ما ليس بجسم فإنه لا نسبة له إلى قوة مجردة من جهة الحضور والغيبة ، فإن الشيء الذى ليس فى مكان لا يكون للشيء المـكانى إليه نسبة فى الحضور عنده ، بل الحضور لا يقع إلا على وضع وقرب وبعد للحاضر عند المحضور ، وهذا لا يمكن إذا كان الحاضر جسماً إلا أن يكون المحضور جسماً أو فى جسم . وأما المدرك للصور الجزئية على تجريد تام من المادة وعدم تجريد ألبته من العلائق كالخيال فهو لا يتخيل إلا أن ترسم الصورة الخيالية فيه فى جسم ارتساماً مشتركاً بينه وبين الجسم . ولنفرض الصورة المرشمة فى الخيال صورة زيد على شكله وتخطيطه ووضع أعضائه بعضها عن بعض فنقول : إن تلك الأجزاء والجهات من أعضائه يجب أن ترسم فى جسم وتختلف جهات تلك الصورة

في جهات ذلك الجسم ، وأجزاؤه في أجزائه » (١) .

ولسنا ندري كيف يقيس ابن سينا هنا الغائب على الشاهد فيجزم بأنه مادام أن علم الممكنات قصر عن إدراك الجزئيات إلا عن طريق الآلة ، فقد وجب أن يخضع علم الباري لهذه القاعدة ، ولم لا يكون لهذا العلم الأزلي وسائل أخرى غير الآلات يستولى بوساطتها على الجزئيات ؟ فهل نبأه منطقته أن كل ما تقصر عنه طبائع الممكنات أو تفتقر في إدراكه إلى آلة يجب أن تقصر عنه طبيعة الواجب أو تفتقر فيه إلى آلة ؟ على أنه إذا كان العلم الحديث قد كشف لنا أن كثيراً مما كان القدماء يؤمنون بأن طبيعته منحصرة في شيء معين ، أو أنه لا يدرك إلا بوسيلة معينة قد ظهر أن طبيعته أشمل بكثير مما تصوروا ، وأن لإدراكه وسائل أخرى لم تدر لهم بخلد . أفما كان يجمل بابن سينا أن يقتصد في قياس الواجب على الممكن بمض الشيء ؟ .

ومن هذه الحجج أيضاً أن هذه المعلومات الجزئية متعاقبة ، وتماقبها يستلزم تغيرها ، وتغير المعلوم يقتضى تغير العلم ، وتغير العلم يستتبع بالضرورة تغير العالم ، والتغير على الباري محال ، فالعلم بالجزئيات إذاً محال .

ولقد أخذ فريق من المتكلمين على هذه الحجة أنها أميل إلى المغالطة منها إلى المنطق المستقيم ، لأن تغير المعلوم في رأيهم لا يقتضى بوجه من الوجوه تغير العلم كما يزعم الشيخ الرئيس ، إذ المعروف أن هذا العلم كان قبل وجود الشيء الذي سيوجد متعلقاً به على سبيل أنه سيوجد بعد أن لم يكون موجوداً



وأن تعلقه به بعد وجوده هو تعلق به على سبيل أنه وجد بعد أن لم يكن موجوداً. وإذا ، فتغير المعلوم أو تعلق الزمان به يقتضى تغير نواحي التعلقات في العلم لا تغير العلم نفسه ، وبالتالي : لا سبيل إلى تقرير تغير العالم بحال من الأحوال .

ومن تلك الحجج كذلك القول بأن العلم هو انطباع المعلوم في ذات العالم ، ولما كان هذا الانطباع يستلزم قابلية في الذات المطبوع فيها ، وكانت القابلية أولى خواص الممكنات التي تنزه الباري عن الانصاف بها ، فقد وجب الجزم بتنزيه الباري عن العلم بالجزئيات الذي هو انطباع مستلزم للقابلية التي هي من خواص الممكنات ، فإذا أضفنا إلى هذا إمكانية تصور قيام العلم بالحادث الممكن بالباري الأزلي الواجب الوجود لذاته ومن ذاته ، فقد تحتم القول بنفي علم الجزئيات عن المبدع الأول .

ولاشك أن الباحث المفكر لا يجد عناء في الرد على ابن سينا في هذه النقطة أيضاً إذ يسأله أولاً : لم خصصت هذا الانطباع بالعلم الجزئى دون الكل؟ وما الفرق بينهما من جهة المعلومية ؟ . وسواء أجاب ابن سينا على هذا السؤال أم لم يجب ، فإن الحجة فيه قد لزمته ولا ينجيه من لزومها إياه قوله : إن العلم بالكليات ناشئ عن علمه بذاته ، وتلك جهة سامية لا تتصل بزمان ولا بمكان ، وهذا سمو هو منشأ الفرق بينه وبين العلم بالجزئيات .

على أننا لا نسلم له بأن العلم هو انطباع المعلوم في ذات العالم إلا بالنسبة إلى الممكنات إذا تسامحنا في هذه المجازاة ، أما بالنسبة إلى الباري فإننا نرى أن

التعريف الصحيح للعالم هو ذلك التعريف الذى وضعه « أوكليد الميجارى » وهو : « استيلاء العالم على المعلوم » . فإذا أخذنا بهذا التعريف ، وهو ما يوجب المنطق علينا فعله ، فقد سقطت حجة ابن سينا من أساسها ، إذ لا يكون هناك انطباع ولا قابلية ولا إمكان .

#### (٤) صدور الموجودات وترتيبها :

لابن سينا فى هذه المشكلة رأيان : الأول تأثر فيه بأفلاطون والأفلاطونية الحديثة فأعلن أن أول صادر عن البارى هو عالم العقول أو الصور ، وبتوسط هذا العالم صدرت الموجودات الدنيا على ما سنذكر ذلك بعد . والثانى تأثر فيه بأرسطو - مع الاقتصاد فى هذا التعبير إلى حد بعيد - وتبع فيه الفارابى فقال بصدور العقول المجردة والنفوس والأجرام الفلكية الأول عن البارى ، والثانى عن الأول وهلم جرا حتى تصل السلسلة إلى العقل الفعال ، وقد ورد رأى الأول فى الرسالة النيروزية ، والثانى فى غير واحد من كتبه كالشفاء والنجاة . وهاك هذين الرأيين .

#### الرأى الأول :

قال فى الرسالة النيروزية : « وأول ما يبدع عنه عالم العقل ، وهو جملة تشتمل على عدة من الموجودات قائمة بلامواد ، خالية عن القوة والاستعداد ، عقول ظاهرة ، وصور باهرة ليس فى طباعها أن تتغير أو تتكرر أو تتحيز ، كلها تشتهق إلى الأول والافتداء به ، والإظهار لأمره ، والالتذاذ بالقرب العقلي منه سرمد الدهر على نسبة واحدة . ثم العالم النفسى هو يشتمل على جملة

كثيرة من ذوات معقولة ليست مفارقة للمواد كل المفارقة ، بل هي ملابستها نوعاً من الملابس ، وموادها مواد ثابتة سماوية ، فلذلك هي أفضل الصور المادية ، وهي مدبرات الأجرام الفلكية ، وبوساطتها للمنصرية ، ولها في طباعها نوع من التغير ، ونوع من التكثر لا على الإطلاق ، وكلها عشاق للعالم العقلي ، لكلّ عدة مرتبطة في جملة منها ارتباطاً بواحد من العقول ، فهو عامل على المثال الكلى المرتسم في ذات مبدئه المفارق مستفاد عن ذات الأول ، ثم عالم الطبيعة ويشتمل على قوى سارية في الأجسام ، ملابس للمادة على التمام تفعل فيها الحركات والسكونات الذاتية ، وترقى فيها الكالات الجوهرية على سبيل التسخير ، فهذه القوى كلها فعال ، وبعدها العالم الجسماني ، وهو ينقسم إلى إيتري وعنصري<sup>(١)</sup> .

هذا هو رأي الأول في كيفية انبثاق الكائنات عن الباري ، أما رأيه الثاني في هذه الكيفية فنوجزه فيما يلي :

### الرأي الثاني :

عن الأول الواحد من كل وجه صدر موجود مجرد يدعى بالعقل الأول أو الموجود الثاني أو الملول الأول ، وقد عقل هذا الكائن علته فصدر عنه بذلك العقل الثاني ، وعقل أنه واجب الوجود بهذه العلة ، فصدرت عنه بذلك نفس فلكية أولى ، وأدرك أنه ممكن الوجود بذاته فصدر عنه بذلك جرم فلكي أول. وعن العقل الثاني بهذه الطريقة عينا صدر العقل الثالث ونفس

(١) انظر الرسالة النيروزية

الكرة الثابتة وجرمها . وعن الثالث صدر الرابع ونفس زحل وجرمه وهلم جرأ إلى أن يصدر العقل الفعال ثم عالمنا الدنيوي . وفي هذا يقول الرئيس : « فيكون إذاً العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكلها وهى النفس ، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه ، وهو الأمر المشارك للقوة . فبما يعقل الأول يلزم عنه عقل ، وبما يختص بذاته على جهتيه الكثرة الأولى بجزأيتها أعنى المادة والصورة ، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها ، كما أن إمكان الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل الذى يحاذى صورة الفلك ، وكذلك الحال في كل عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهى إلى العقل الفعال الذى يدبر أنفسنا ، وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق ، فإننا نقول : إنه إن لزم وجود كثرة عن العقول فسبب المعانى التى فيها من الكثرة . وقولنا هذا ليس ينمكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة ، فتلزم كثرته هذه المملولات ، ولا هذه العقول متفقة الأنواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً<sup>(١)</sup> » .

علل ابن سينا نظرية العقول والأفلاك وصدورها عن المبدأ الأول بتلك القاعدة الإغريقية القديمة القائلة بأن الواحد من كل وجه لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد ، وإلا لتعددت جهات ذلك الواحد بتعدد الحثيات التى عن كل منها صدر واحد من تلك الكثرة . وقد أسلفنا أنه نص على استحالة

(١) انظر المقالة الثانية من الهيات النجاة صفحة ٤٥٤ .

الجهات والنواحي عند الباري ، ولهذا فقد صدر عن الباري الواحد من جميع الوجوه العقل الأول ، وهو وإن كان واحداً إلا أن وحدانيته ليست من كل وجه . وإذا فلا مانع من أن يصدر عنه أكثر من واحد ، وقد حدث ذلك بالفعل ، فصدر عن كل عقل عقل وفلك ونفس إلى أن انتهينا إلى العقل الأخير ، وليس في هذا الترتيب ما يناقض تلك القاعدة الإغريقية التي أوضح ابن سينا مرماها ، وجلا غموضها ، وبرهن على صحتها في إشاراته حيث قال في بيانها مانعه :

« تنبيه : مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها ( أ ) غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها ( ب ) وإذا كان الواحد يجب عنه شيان ، فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم ، مختلفتي الحقيقة ، فإما أن تكونا من مقدماته أو من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي إلى حيثيتين من مقومات العلم مختلفتين إما للماهية ، وإما لأنه موجود ؛ وإما بالتفريق ، فكل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط الآخر ، فهو منقسم الحقيقة<sup>(١)</sup> . »

(١) انظر المسألة التاسعة من النظم الخامس من كتاب الاشارات لابن سينا .

— ٣ —

## الآراء الحديثة

### خصائص فكرة الإله

ألمعنا إلى أن العقل البشرى منذ العصر الاسكندرى قد أخذ يتطور بإزاء مشكلة الألوهية تطوراً جملة يزداد مع الزمن حتى بلغ أقصاه في العصر الحديث فليس الإله الآن هو عنصر الخير في كل شيء فحسب ، أو هو « المهندس الأعظم » وكفى ، أو هو صورة الصور ، والمعقول المجرد لا أكثر ولا أقل كما كان عند القدماء ، وإنما هو قبل كل شيء موجود غير متناه . وإذا كان من المغالاة أن يقال : إنه غير قابل للإدراك فإن الذى لا ريب فيه أن كنهه غير قابل للمفهومية ، وأن العقل البشرى لا يستطيع أن يحيط بكمالات ذاته ، وإذا ألم بشيء منها كان ذلك عن طريق القياس والاستنباط مما نشاهده حولنا أو يبدو لنا في صورة الكمال . ولا جرم أن هذا قياس غير دقيق واستنباط معرض للخطأ ، لأن طبيعة المقيس فيه متباينة مع طبيعة المقيس عليه .

ثانياً : إن صلة الإله بالعالم في الفلسفة الحديثة لم تصبح هي عينها في الفلسفة القديمة ، إذ أن الإله عند القدماء كان مبدأ تعقل أكثر منه مبدأ وجود ، وأن نظام العالم هو الذى كان من صنعه لا العالم نفسه ، فإله أفلاطون لم يكن إلا منظماً مهندساً ، وإله أرسطو لم يكن سوى محرك أول أو غاية أخيرة يشترك إليها كل ماعداها فيتحرك نحوها ، أما إله النظر في المصور الوسيطة والعصر

الحديث فهو خالق منشئ ، أى أنه - كما يعبر القديس توماس - قد صنع العالم من الأشياء وانتزعه من العدم المطلق ، وأن الفعل الإلهى الدائم ضرورى لحفظ العالم كما كان ضروريا لإنشائه من العدم . ولقد استولى ديكارت ومالبرانش ومن سار على نسقهما من الفلاسفة المحدثين على عبارة القديس توماس الأخيرة واستخدموها فى إيضاح نظرية الخلق المستمر .

ولما كان الباحثون الأوروبيون يجهلون المنبع الأصلى لهذه الفكرة كنظرية عقلية ، فقد أرجعوها إلى القديس توماس وفاتهم أنها قد لعبت على مسرح الفكر العربى دوراً هاماً ، وأنها كانت نقطة خلاف أساسى اشتعل أواره بين فلاسفة المسلمين وفرق المتكلمين ولا سيما الأشاعرة .

يرى مفكرو العصور الوسيطة والفلاسفة العقليون المحدثون إذاً ، أن العالم بقضه وقضيضه قد نشأ عن الإله نشوء المخلوق عن خالقه ، وأن الإله هو الموجود الأوحد الذى ليس مفتقراً فى وجوده إلى سواه ، وأنه — على حد تعبير العصور الوسيطة — هو الموجود بذاته ، أو كما يعبر ديكارت هو الموجود الذى هو علة ذاته .

ثالثاً : إن الإله لدى فلاسفة العصرين الوسيط والحديث هو مطلق من كل قيد لا يخضع لأية ضرورة ، وأنه إلى جانب تلك الكالات « الميتافيزيقية » متصف بجميع أنواع المحامد السامية وفى هذا يقول ليبنيز Leibniz : « إن هذه العلة العاقلة يجب أن تكون لامتناهية من كل وجه ، وكاملة كمالاً مطلقاً فى القدرة والحكمة والخيرية » <sup>(١)</sup> .

وكما يرى هؤلاء المفكرون الإله على هذا النحو من الكمال ، هم كذلك يرون أن عنايته تشمل كل شيء ، وأنه يحكم الكون على أكمل وجه ويقوده إلى خير غاية . على أنه لا يفوتنا التنويه هنا بأن معنى العناية الإلهية كان موضع خلاف بين أولئك المفكرين ، فالقديس توماس مثلاً قد صرح بأن الإله - دون أن يناقض البتة حكمته وخبريته - يستطيع أن يفعل دائماً خيراً مما فعل بلا نهاية ، لأن كلالته لا تنهاى . ومن هذه الكمالات قدرته الداعمة على فعل الخير بلا نهاية ، على حين يرى ليبنيز ، ومالبرانش أن الإله قد اختار خير ما يمكن من العوالم والأنظمة . ولا جرم أن هذه النظرية أيضاً كانت مثار جدل شديد بين أعلام الفكر الإسلامى ، فذهب فريق منهم إلى أن قدرة الله على فعل الخير لا تتحد ، وإذا ، فمن الجهل بهذه القدرة أن يقال : إن العالم الحاضر هو أرقى آواج الصنعة الإلهية ، وذهب فريق آخر إلى أنه « ليس فى الإمكان أبدع مما كان » .



## — ٤ —

## أبراهين التقليدية على وجود الإله

تمهيد :

يطلق الباحثون المصريون على البراهين التي ساقها فلاسفة العصور الوسطى والمصر الحديث على وجود الإله اسم البراهين الماثورة أو البراهين التقليدية ، ويقسمونها إلى ثلاثة أقسام ، أولها ما يعتمد فيه على العقل اعتماداً خالصاً من كل شائبة وهو البراهين الميتافيزيقية أو المابعد الطبيعية . وثانيها ما انتزع من العالم الخارجي ، أو يعتمد فيه على التجربة الحسية وهو البراهين الطبيعية . وثالثها ما استنبط من العالم الأخلاقي ، وهو ما يدعى بالبراهين الأخلاقية<sup>(١)</sup> . وهاك شيئاً من هذه البراهين .

---

(١) لا ينبغي الاعتراض هنا بأن النسبة يجب أن تكون إلى المفرد لا إلى الجمع ، إذ النسبة إلى المفرد في هذا المقام — وهو الخلق — تؤدي إلى خطأ فني ، لأن المقصود هو النسبة إلى الأخلاق كعلم له كيان لا إلى الخلق .

## ١ — البراهين المابعد الطبيعية

تنقسم هذه الطائفة من البراهين بدورها إلى قسمين : أولهما البرهان التجردى أو «la preuve ontogique» وهو البعيد أ كمل البعد عن جميع أساليب التجربة وأفانين الاتصال بكل ما عدا العقل النقي ، ويعرف هذا البرهان لدى الذين يعمنون بالمشكلة الإلهية ببرهان القديس أنسلم المبتدع<sup>(١)</sup>. وثانيهما البراهين التى يمكن أن يطلق عليها اسم براهين التجربة العقلية إذا صح هذا التعبير ، ويدخل تحت هذا القسم البرهان الذى استعير من أفلاطون والبراهين التى تصعد من الفكر العقلية إلى الإله على اعتبار أنه علمها الأولى .

### (١) البرهان التجردى

يصعد هذا البرهان على سلم الحياة العقلية إلى القرن الحادى عشر ، إذ أن مبدعه هو القديس أنسلم «saint Anselme» كما أسلفنا ، ولكن عدداً من الفلاسفة المحدثين كديكارت وليبنيز وأشباع وحدة الوجود قد أنزلوه منزلة الشرف ، فاعتمد عليه بعضهم واستأنس به البعض الآخر استثناساً يؤذن بالإجلال . وإليك تفصيل هذا :

صرح القديس أنسلم بأن سلامة البرهان تتوقف على بنائه على أساس مسلم

---

(١) القديس أنسلم هو أحد أفضاذاً مفكرى المدرسين فى العصور الوسيطة ، وقد ولد فى آأوست بإيطاليا فى سنة ١٠٣٣ وأخذ يرقى فى المناصب الدينية حتى عين رئيس أساقفة كانتوربرى ، وتوفى سنة ١١٠٩ . ومن تعاليمه الأساسية أن الإيمان ضرورى للفهم ، وأن الفلسفة ليست إلا العقيدة محاولة أن تصير نفسها عقلية .

به من الخصوم ، وهو ما يدعوه المناطقة بالبديهى . ولذلك صدر فى برهانه هذا عن مبدأ معترف به من المؤمنين والملحدين جميعاً ، وهو أن فكرة الإله موجودة فى العقول ، ولكن وجوده هو الذى كان ولا يزال موضع الخلاف ، ولا مشاحة فى هذه الدعوى ، لأن الملحد لا يجحدون تصورهم الألوهية ، وإنما هم يجحدون وجود الإله قائلين : ليس كل ما يتصور يجب أن يوجد ، فإذا كانت فكرة الألوهية موجودة متصورة فى العقل لا على نحو ما تتصور الموجودات الأخرى ( وإلا لساوتها فخرجت بهذه المساواة عن معناها ) فقد لزم أن يكون تعريف الإله كما يأتى :

الإله هو المُدرك الذى لا يتصور العقل أعظم منه ، ومن هذا التعريف ينتزع البرهان الآتى :

إذا كان هذا المدرك الأعظم لا يوجد إلا فى التصورات العقلية فحسب وليس له وجود حقيقى ، كان ذلك متناقضاً مع كونه أعظم التصورات ، لأن العقل يستطيع أن يتصور كائناً آخر يساويه فى الوجود الذهنى ويفوقه بالوجود الحقيقى فيكون أعظم منه ، وقد قررنا أنه أعظم العقولات ، فهذا خلف ، وإذا فجرد تصور الإله على أنه أعظم المدركات يقتضى وجوده الحقيقى ، إذ الأعظمية لا تتم إلا بهذا الوجود . ولكى يصاغ هذا البرهان فى قالب المنطقى يمكن أن يقال : الإله هو الحائز لجميع الكمالات ، والوجود كمال ، فالإله حائز للوجود ، وبهذا يكون الإله هو الموجود الأوحد الذى يستلزم تعريفه وجوده ، ويتناقض جحود وجوده مع مجرد تصور حقيقته .

## صياغة ديكارت لإياه

لما كان ديكارت قد أحدث تجديدًا في صورة هذا البرهان فإننا نستحسن أن نرى قبل توجيه النقد إليه كيف كان هذا الفيلسوف يصوغه أو يعرضه بأسلوبه الخاص ليضعه موضع الإنتاج اللائق به ، وإليك هذا العرض :

قال ديكارت في القسم الخامس من تأملاته ما يلي :

« ولما كنت قد اعتدت بإزاء الأشياء الأخرى أن أوجد فرقًا بين الماهية والوجود ، فقد أقنعت نفسي في سر بأن وجود الإله يمكن أن ينفصل عن ماهيته ، وأنه على هذا الاعتبار يمكن تصور الإله بغير وجود حقيقي ، غير أنني مع ذلك عند ما أفكر في تنبهه أشد ، أجد من الواضح أن وجود الإله لا يمكن أن ينفصل عن ماهيته أكثر مما ينفصل عن ماهية المثلث ذي الزاوية القائمة أن مجموع زواياه مساو لزاويتي قائمتين ؛ أو أكثر مما تنفصل فكرة الجبل عن فكرة الوادي ، بمعنى أن النفور من تصور إله أى تصور موجود كامل كمالًا مطلقًا ينقصه الوجود أى ينقصه بعض الكمال لا يقل عن النفور من تصور جبل بدون واد » .

هذا هو مجمل عرض ديكارت<sup>(١)</sup> ، ولقد أخذ به من بعده ليبنيز ، ولكن بعد أن أضاف إليه ملاحظة قيمة تجمل أساسه أكثر متانة وثباتًا وهى قوله : « لى يمكن انتزاع وجود الإله من مجرد تصوره كما يقول صاحب هذا البرهان

(١) أنظر التأملات الخامسة ثم راجع تفصيل ذلك فى : « ديكارت » للدكتور عثمان

أمين . طبعة ثانية سنة ١٩٤٦ ص ١٤٢ وما بعدها .

ينبغي بدياً إثبات أن فكرة الإله مستحوزة على وجود منطقي ، أى أنها قابلة للمدرَكية ، وأن فكرة الوجود الكامل لا تحتوى على أى تناقض ، وعند ذلك يمكن القول بأنه إذا كان الإله - كما نتصوره - ممكناً لزم أن يكون موجوداً»<sup>(١)</sup> .

### مآخذ واعتراضات

الآن وبعد أن أشرنا إلى عرض بعض الفلاسفة المحدثين هذا البرهان ، ينبغي أن نوجز الجدل الذى دار حوله فنقول : إن الاعتراضات قد وجهت إليه فى حياة صاحبه ، فقد كتب الراهب جونيلاون «Gaunilon» ضد القديس أنسلم كتاباً أقل ما يقال فيه إنه قد احتوى على العناصر الأولى للنقد الحديث الذى صوب سهامه جاساندى «Gassendi»<sup>(٢)</sup> ثم «كانت» إلى هذا البرهان . وهاك مجمل ما ورد فى هذا السفر خاصاً بما نحن بصدده :

أسس جونيلاون اعتراضه على مبدأ التفريق بين الوجود الذهنى والوجود الحقيقى فتساءل أولاً عما إذا كانت فكرة الإله توجد فى العقل الإنسانى حقاً

---

(١) Leibniz. Monadologie. paragraphes 47 et 48 .

(٢) جاساندى هو فيلسوف فرنسى ولد فى سنة ١٥٩٢ ومن أشهر ما اشتهر به هو أنه اتصل بهوبس وحارب ديكارت وأنه بشر لمذهب إيبيكور وناصر الفكرة الذرية ، ولكنه لم يشابع المادية المحضة ، بل كان يقر فى النفس وجود جزء غير مادى ، وقد توفى فى سنة ١٦٥٥ ومما يجدر بالذكر أنه كان ذا أثر بارز فى القرن السابع عشر ، وأن مولير الشاعر الفرنسى الساخر كان أحد تلاميذه .

ثم قال : وعلى فرض أنها توجد فيه حقاً ، فهل يمكن أن يستنبط من ذلك وجود الإله موضوعياً وفي الحقيقة ؟

ولإيضاح هذا بهيئة أكثر دقة يمكن أن نتساءل قائلين : إذا كان الإله موجوداً في العقل ، فهل وجوده فيه على طريقة وجود الأشياء الأخرى ؟ أى أن وجوده يمكن أن يكون حقاً أو زائفاً أو موضع ريبه ؟ أو هو يوجد في العقل بمعنى أنه لا يمكن تصوره بدون تصور أنه موجود ؟ ففي الحالة الأولى لا يمكن استنباط الوجود الحقيقي من الوجود العقلي ما دام أن الأمر بالنسبة إليه ، نظرياً ، هو كما بالنسبة إلى جميع الأشياء المتصورة التي يمكن أن توجد كما يمكن ألا توجد . وفي الحالة الثانية يضع صاحب البرهان كمبدأ ثالث ما يراد التذليل عليه ، وهو في نفس الوقت يتخلى عن الفكرة التي صدر عنها ، وهي فكرة فصل الماهية عن الوجود . وإذا انعدم هذا الفصل أو هذا التمييز بين الماهية والوجود وكانا شيئاً واحداً انهار البرهان من أساسه ، وليس هذا فحسب ، بل إن المؤلف يعمد في الاعتراض على هذا البرهان ويسدد إليه الضربة المباشرة فيجحد وجود الفكرة الحقيقية للإله في العقل البشرى ويعمل ذلك بأنه من غير الممكن أن يدرك العقل الإله في ذاته ، وأن تُمثَله فيه فكرة ، لأن تعريفه هو أنه لا يماثل شيئاً ، وهذا يستلزم ألاّ تمثله فكرة أبداً كانت .

على أن الوجود الذهني هو مغاير أتم المغايرة للوجود الحقيقي ، ومن آيات ذلك أننا لو تصورنا مثلاً وجود جزيرة بلغت من الجمال حداً لا يمكن معه تصور أجمل منها ، فماذا ينتج من ذلك ؟ لا جرم أنها - حسب منطق ذلك البرهان - تكون موجودة حقاً ، لأننا لو فرضنا أنها غير موجودة للزم أن

تصور جزيرة أخرى تساويها في الجمال وتمتاز عنها بميزة الوجود الحقيقي .

لا ينفرد جونيون بمهاجمة هذا البرهان ، بل قد هاجمه أيضاً من مفكرى  
المصور الوسيطة القديس توماس ، وجيرسون «Gerson» ودانس اسكوت ،  
«Duns scot» ولقد انتهز جاساندى فرصة هذه المهاجمة فاستولى عليها ونماها  
واستغلها في محاربة ديكرت عند مارآه يعرض ذلك البرهان على طريقته ويصوغه  
في أسلوبه ويناصر منطقته . ولسنا نريد الآن أن نفيض في تفصيل مهاجمات  
جاساندى ومثالبه التي وجهها إلى ديكرت في هذا الشأن ، لأن المجال لا يتسع  
للإتيان على كل هذا الجدل العنيف ، وإنما سنكتفى بإيجازه في لمحة عاجلة .  
وجمله أن الوجود ليس خاصية من خاصيات الشيء حتى يكون أحد كمالاته ،  
وإنما هو صورة أو فعل لا يمكن بدونه أن يتحقق لهذا الشيء أى كمال ، إذ أن  
ما لا يوجد لا يوصف بكمال ولا بنقص ما دام أنه ليس هناك موضوع وجودى  
تنعقد النسبة بينه وبين المحمول الذى هو الكامل أو الناقص . وإذا صحت نسبة  
شئ إليه كان ذلك الشئ هو العدم المطلق . وإذا انتفى كون الوجود خاصية ،  
وبالتالى كونه أحد الكمالات زال التناقض بين فكرة الإله الكامل وجوده  
وجوده الذى ليس كمالاً وانهدمت فكرة استلزام تصور الإله في العقل وجوده  
في الحقيقة ، أى انهدم برهان القديس أنسلم من أساسه .

أما « كانت » فقد هاجم جميع البراهين العقلية على وجود الإله ، وهرع  
إلى البراهين الأخلاقية التي رأى فيها وحدها القوة على إثبات وجود مبدع  
الكون . ولا ريب أن هذا الرأى كغيره من الآراء فيه نظر وعليه مأخذ  
سنمر بها في موضعها ، ولكن الذى يسترعى انتباهنا الآن هو أننا عثرنا هنا

عند ديكارت على آراء فلاسفة الإسلام في أن الوجود هو عين الوجود كما  
عثرنا عند « كانت » على آراء المتكلمين في أن الوجود هو غير الوجود ،  
وهاك البيان :

كان مجمل عبارة ديكارت أن الإله كامل كمالاً مطلقاً ، أى أنه اشتمل على  
جميع الكمالات ، وأن الوجود كمال ، فالإله قد اشتمل عليه . وهذا معناه أن  
مجرد تصور الإله يستلزم وجوده ضرورة ، وأن كل أوصاف الإله السامية مفهومة  
في ماهيته ، أى أن كل حمل بالنسبة إليه مشمول في الموضوع الذى هو هو .

يسلم كانت بديا بأن الإله مشتمل على جميع الكمالات ، ويسلم كذلك بأن  
إثبات الموصوف ونفى الصفة في القضية التى يشتمل فيها الموضوع على المحمول  
اشتمالاً ذاتياً يؤدي حقاً إلى التناقض ، وذلك كالقول بنفى القدرة الإلهية مع  
إثبات وجود الإله ، لأن هذه القدرة محتواة احتواءً ذاتياً في الحقيقة الإلهية ،  
ولكنه لا يرى وجود التناقض في القول بنفى الموضوع والمحمول معاً ، أى أن  
الفرض الأول يستلزم التناقض كالقول بوجود المثلث مع نفي زواياه الثلاث ،  
وأن الثانى لا يقتضيه كالقول بنفى المثلث وزواياه معاً . وبعد أن ينفى « كانت »  
وجود التناقض الذى زعم صاحب هذا البرهان وأشياعه لزومه عند القول بنفى  
الوجود مع تصور الماهية يأخذ في مناقشة برهانهم مناقشة فنية فيقول : إما أن  
تكون قضيتكم من النوع الذى اشتمل موضوعه على محموله ، وفي هذه الحالة  
لا يكون لكم بد من أحد فرضين : أولهما أن يكون الوجود الذى استلزمه  
تصور الحقيقة الإلهية وجوداً ذهنياً فحسب ، وهذه غاية ضئيلة الأهمية ،  
وثانيهما أن يكون وجوداً حقيقياً ذاتياً ، وعلى هذا الفرض يكون المستلزم



( بكسر الزاى ) وهو التصور الذهنى أقل فى مراتب الوجود من المستلزم ( بفتح الزاى ) وهو الوجود الذاتى . ومن مخالفة طبائع الأشياء أن يكون المقتضى المؤثر أقل فى درجات الوجود من المقتضى المتأثر . على أن برهانكم فى هذه الحالة يكون عبثاً لأنه لم يأت بجديد ، إذ قد استدل به على وجود اقتضاء مجرد النطق بموضوع القضية وتصور معناه .

ولما أن تكون هذه القضية من النوع الذى محموله أجنبى عن موضوعه - وذلك من الأوليات التى لا يقول بغيرها عاقل<sup>(١)</sup> - وفى هذه الحالة نسائلكم قائلين لكم : كيف تؤيدون أنه لا يمكن القول بنفى الوجود مع تصور الألوهية بدون تناقض مادام أن هذا الارتباط لا يتحقق إلا فى حالة ما إذا كان الموضوع مشتملاً على المحمول ؟ .

وخلاصة هذا كله هى أن مجرد تصور الإله لا يمكن أن ينتج منطقياً الوجود الذاتى الموضوعى لهذا الإله ، وإنما كل ما يمكن أن ينتجه هو تصور ذلك الوجود الذاتى الموضوعى ذهنياً لا أكثر ولا أقل ، وأن بعض الصفات كالعالم والإرادة والقدرة مفهوم فى الماهية ، وأن الوجود ليس مفهوماً فيها ، وإنما هو حالة لا صفة .

ويعلم أحد الباحثين المحدثين المشايخين لـ « كانت » على هذا النقد بقوله : إن هذا البرهان التجردى هو بمثابة خلط بين منهجين متباينين أو بين عالم

---

(١) هذا التعبير القاسى اللاذع هو تعبير كانت ، ولسنا نوافقه عليه ، إذ أن عدداً من راجعى العقول الأفذاذ الممتازين الذين شرفوا العقلية البشرية فى الشرق والغرب قد قالوا بأن الوجود هو عين الماهية أو بأنه من مشتملاتها الذاتية .

الذهن وعالم الحقيقة الذاتية ، إذ قد فرض أن مجرد الوجود في العالم الأول يقتضى الوجود في العالم الثانى ، وهو فرض لا يقبله إلا من وحد بين العالمين . أما الفلسفة الحديثة التى تميز بينهما تمييزاً قاطعاً فلا تستطيع قبول مثل هذا البرهان .

على أن رأى « كانت » هذا لم يسلم من النقد ، فقد حمل عليه هيجل حملة عنيفة سنم بطرف منها عند ما تعرض لمذاهب أشيع وحدة الوجود والحلول وبراهينهم على وجود الإله .

بقى علينا الآن أن نلمع فى سرعة خاطفة إلى أن رأى الراجح الذى مالت إليه الفلسفة الإسلامية هو أن الوجود عين الماهية أو مشمول فيها ، وذلك لأن الفلاسفة المسلمين كانوا ينفون عن البارى كل تألف أيّاً كان نوعه ، ولما رد عليهم المتكلمون بأن التألف المقصود هو التألف الحقيقى ، وهو لا يكون كذلك إلا إذا كان مادياً كتألف الجسم من العظم واللحم ، أجابهم الفلاسفة بأن التألف مناف للألوهية بأنواعه الخمسة : الأول التألف المادى الذى ذكرتموه ، والثانى التألف الذهنى كتألف المادة فى العقل من الهوى والصورة ، والثالث التألف المنطقى أو التألف بالقول الشارح كتألف التعريف من الجنس والفصل ، والرابع التألف من الذات والصفات ، والخامس التألف من الماهية والوجود . وإذا ، فالسبب الذى حدا أصحاب هذا رأى إلى القول به إنما هو التقديس الكامل لذات البارى عن أية حيثية يمكن أن يتسرب إليها أى أثر للتمدّد أو للتألف ولو عن طريق الفرض أو الوهم . ومن الغريب أن الفارابى فى هذه النقطة مضطرب ، فبينما نراه فى رسالة « فصوص الحكم » يؤيد أن الوجود

غير الماهية ، نشاهده في رسالة « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » يصحح القولين المتعارضين باعتبارين متباينين ، أحدهما النظر إلى طبائع الأشياء ، وثانيهما النظر المنطقي المحض ، وإليك نص عبارة تلك الرسالة المذكورة :

سئل عن هذه القضية وهي قولنا : الإنسان موجود ، هل هي ذات محمول أو لا ؟ فقال : « هذه مسألة تختلف القدماء والمتأخرون فيها ، فقال بعضهم : إنها غير ذات محمول ، وبعضهم قالوا : إنها ذات محمول ؛ وعندى أن كلا القولين صحيحان بجهة وجهة ، وذلك أن هذه القضية وأمثالها إذا نظر فيها الناظر الطبيعي فإنها غير ذات محمول ، لأن وجود الشيء ليس هو غير الشيء ، والمحمول ينبغي أن يكون معنى الحكم بوجوده أو نفيه عن الشيء ، فمن هذه الجهة ليست هي قضية ذات محمول ، وأما إذا نظر إليها الناظر المنطقي ألفاها مركبة من كلمتين هما أجزاؤها ، وأنها قابلة للصدق والكذب ، فهي بهذه الجهة ذات محمول ، والقولان جميعاً صحيحان ، لكن لكل واحد منهما جهة . »

أما المتكلمون فرأيهم في هذه النظرية معروف ، وهو أن الوجود صفة زائدة على الذات ، وليست من مقومات الماهية ، ولهذا يكون حملها عندهم على الموضوع حملاً حقيقياً ، ولكل من الفريقين وجهته التي ارتضاها وحججه التي سلمت في نظره .

## (٢) براهين أخرى :

يدعو الباحثون هذه البراهين الآتية بـ « نصف التجريبية » رغم أنها ( ٦ - مشكلة الألوهية )

كلها أجنبية عن المسادة ، منتزعة مما بعد الطبيعة ، وعلة ذلك أنها تستند إلى ما يشبه التجربة العملية ، وإن كانت موضوعاتها التي تطبق فيها ممنوية بمحنة ، وقد اقتطعت هذه البراهين كلها من فلسفة أفلاطون بعد أن أدخلت عليها تحويرات تلتئم مع روح المفكرين الذين صاغوها في صورها الجديدة . وقد كان القديس أوجوستان هو المعبرُ المتين الذي جازت عليه هذه البراهين إلى العصور الوسيطة وهالك شيئاً منها .

### برهان المثل الأعلى :

استغل هذا البرهان في العصور الوسيطة القديس أنسلم ، وأبير الأكبر ، والقديس توماس الإكويني ، واسكندر الهاليسي ، وصاغه كل واحد منهم في عباراته الخاصة ، ومؤدى هذه العبارات جميعها هو أننا نشاهد حولنا جمالا وخيراً وعظمة وسمواً وعدالة وقوة ، وأن تجاربنا تقطع بأن ما نشاهده من هذه المعاني في الموجودات التي تحيط بنا هو نسبي . ولا ريب أن نصيب كل كائن محس منها هو على قدر تمثل تلك المعاني في هذه الموجودات ، أو هو — كما كان أفلاطون يعبر — على قدر مساهمة المحسات في مُثلها ، وهذا يدل على وجود مثال ذاتي أعلى لهذه المعاني كلها تتحقق فيه عليا درجات الجمال والخير والعظمة والسمو والعدالة والقوة ، وهو الإله .

## برهان الحقيقة الأزلية :

يعتبر الأسقف بوسويه<sup>(١)</sup> «Bossuet» أشهر الذين صاغوا هذا البرهان واستغلوه ، ومجمله أن الحقيقة الذاتية موجودة أزلا وأبدأ ، ولو لم يوجد شيء يوصف بأنه حقيقي ، ولو لم يوجد كذلك عقل يدرك هذه الحقيقة بمعنى أن حقيقة المثلث هي ما ساوى مجموع زواياه زاويتين قائمتين ، سواء أوجد المثلث فعلاً أم لم يوجد ، وسواء أوجد العقل الإنسانى الذى يدرك هذا أم لم يوجد ، وإذا ثبت أن هناك حقائق أزلية لا تتعلق بالمدركات الحسية ولا بمدركيها من البشر ، فقد وجب أن يكون لها متعلق ، وهذا المتعلق السامى يجب أن يكون مصدرها الذى فاضت عنه ، لأن الموجود الوحيد الجدير بأن يكون مصدرها هو الخلق بأن كان غايتها ومتعلقها<sup>(٢)</sup> .

## برهان فكرة الكامل واللامتناهى<sup>(٣)</sup> :

يستخدم ديكارت فى هذا البرهان مبدأ العملية الذى مجمله أن العلة والمعلول يجب أن يتلاءما ، وهذه حقيقة بديهية ، لأن الشعاع العقلى الفطرى يكشف

---

(١) بوسويه هو كاتب فرنسى قدير وخطيب فائق وصلت شهرة فصاحته وبلاغته إلى درجة الاعتقاد بأن محاكاته قد تعدت حدود الإمكان فى عصره ، وقد ولد فى ديجون فى سنة ١٦٢٧ ثم عين أسقفاً لمدينة ( موه ) ، وقد جعله دفاعه الحار المقعم عن الديانة المسيحية يلقب بصقر ( موه ) وأخيراً توفى فى سنة ١٧٠٤ .

(٢) قد وجه إلى هذا البرهان وسالقه نفس النقد الذى وجه إلى أفلاطون ، وهو أنه قد منح المعانى المصدرية كالحقيقة والخير والجمال وما شاكلها وجوداً حقيقياً مستقلاً لا يرضى عنه البحث الحديث ولا يسلم به .

(٣) ابتكر ديكارت هذا البرهان ، وهو موجود فى « التأملات الثالثة » والقسم الرابع من « بيان على المنهج » .

لنا للوهلة الأولى أن المعلول لا يمكن أن يفوق العلة ، وأن الكامل لا يمكن أن ينشأ عن الناقص ، فإذا طبقنا هذه البداهة على أفكارنا كان من الواضح أن يكون بعضها قد نشأ من علة خارجية ، والبعض الآخر قد أنشأناه نحن ، وإذا كانت فكرة الإله هي مجموع كل لا نهاية وكل كمال ، فلا يمكن أن أكون قد أنشأتها أنا ، وأنا ذلك الناقص الذي يجهل ويرتاب ، وإلا للزم أن يفوق المعلول علته في الكمال ، وهو محال ، ولا يمكن أن تكون قد أنشأتها علة خارجية ، إذ كل العمل الخارجية ناقصة ، لأنه ليس هناك مرجح لأن تمتاز علة واحدة منها بالكمال ، وكذلك لا يمكن أن تكون هذه الفكرة الإلهية هيئة مؤلفة من مزيج عدة كمالات ولا نهايات خاصة خلقتها المخيلات الإنسانية إذ لو كانت كذلك لما كان لها هذه الوحدة وتلك البساطة وذلك النفور من كل تألف لاسيما وأن في التألف افتقاراً إلى الأبعاض ، والافتقار نقص . وإذا فلم يبق إلا أن تكون هناك علة لفكرة الإله أوجدتها في عقولنا ، وهي الإله نفسه ، وتلك فكرة فطرية لدينا ، بمعنى أنه بمجرد استيقاظ ملكة التفكير فينا نستطيع أن ندرك هذه الفكرة كحقيقة واضحة .

### (٣) مناقشة وجدل :

وجه الفلاسفة إلى ديكارت اعتراضات على برهانه السالف نقتطف من أهمها ما يلي :

(١) يتطلب هذا البرهان — كالبرهان التجردى السابق — أن يكون للكائن الذهنى وجود حقيقى بمقتضاه يدرك الفكر الإنسانى ذلك الكائن ، أو بعبارة أخرى : يأتى شيء من موضوع التفكير الذى هو حقيقة ذاتية

مستقلة فيحل في الفكر فيتحقق الإدراك . ومعنى هذا أن فكرة اللامتناهى مثلاً تكون هى نفسها شيئاً من اللامتناهى ذى الوجود الحقيقى الذاتى ، وهو رأى لا يمكن أن يقره البحث الحديث اليوم ، لأن الكائن العقلى لم تثبت حقيقته الذاتية التى أيدها أفلاطون منذ زمن بعيد .

(ب) ليس من الممكن أن تدرك أذهاننا اللامتناهى ، لأن الإدراك هو استيلاء المدرك على المدرك ، ولما كان الاستيلاء حصراً ، وكان الحصر متناقضاً مع اللانهاية ، فقد استحال وجود اللامتناهى فى أذهاننا ، وبالتالي استحال إدراكه ، وقد أظهر علم النفس الحديث أن العملية الأساسية للفكر البشرى - وهى التصور والحكم - تتوقف على صلة تتحقق بين الكائن المفكر والموضوع المدرك . ولا ريب أن هذه الصلة التى هى منشأ إدراكه إياه تحدده تحديداً ما ، وتقيده بقيود مهما قيل فيها فإنها قيود ، وبدونها لا يتم رسمه فضلاً عن حده المنطقى التام الذى لا يتحقق بدونه الحكم ، وهو النتيجة العملية للإدراك . ولا جرم أن هذا التحديد هو حصر ولو لبعض الحثيات ، وحصر اللامتناهى أو اللامحدود مباينة لطبيعته البعيدة عن كل نسبة ، وإذا فليس لدينا فكرة حقيقية عن اللامتناهى ، وإنما الذى فى أذهاننا عن هذا الموضوع هو تقدم فى التفكير غير متناه ، وهذا التقدم ليس إلا تعبيراً عن طبيعة الفكر البشرى المشتمل على إنتاجات متفجرة لا حصر لها ، وهذه الإنتاجات هى التى تفيض لا محدوديتها على المدركات المحددة ضرورة بفعل الإدراك فتصبغها بصبغة اللامتناهى . وإذا ثبت أن عقولنا لا تملك اللامتناهى وليس لديها عنه فكرة ، فقد لزم أن تنهار كل البراهين المؤسسة عليه .

يخطئ الذين يعدون هذا الاعتراض محدثاً بقضيه وقضيضه ، إذ قد احتدم الجدل منذ القرن الرابع قبل المسيح بين الميجاريين وخصوصهم حول طبيعة الإدراك ، وهل هو استيلاء المدرك على المدرك ، وبهذا تنحصر المثل ومثال المثل في العقول التي تدركها وتنفعل باستيلاء العقول عليها ، أو هو انطباع المدرك في عقل المدرك ، وهذا يستلزم ألا يدرك مثال المثل شيئاً ، لأن ذاته غير قابلة للانطباع فيها ؛ أو هو مجرد اتصال بين المدرك والمدرك إلى حد يتحقق به الإدراك ، كل حسب طبيعته ، فمن جانب الأعلى اتصال تشریف وإفاضة يحققان له القدرة على الكشف ، ومن جانب الأدنى اتصال تطلع واشتياق إلى تحقيق ما تسمح له به طبيعته من ذلك الكشف ، وهذا هو نهاية ما وصل إليه الأفلاطونيون وأشـياعهم من الميجاريين أولاً ثم من الإسكندرانيين أخيراً .

### ب — البراهين الطبيعية

تتأسس البراهين الطبيعية على التجارب المحضة فتبتدى منها ثم تصعد تابعة نواميس العلية حتى تصل إلى علة عليا ليست من العالم بل فوقه ، غير أن بعض الفلاسفة يصوغ تلك البراهين التي هي بطبيعتها تجريبية صياغة نظرية بحيثة دون أن يلتفتوا فيها إلى التطبيق فتبدو كأنها منطقية مجردة في صورتها ، وإن بقيت طبيعية في مادتها . ومن أبرز الفلاسفة الذين أثر عنهم هذا النوع من البراهين في العصور الوسيطة ابن سينا كما ألمعنا إلى ذلك عند حديثنا عن ألوهيته<sup>(١)</sup> .

(١) انظر صفحة ٨٥ من هذا الكتاب ثم راجع المسألة الثالثة من النمط الرابع من الإشارات .



أما الفلاسفة الذين يسرون بهذه البراهين سيرها الطبيعي ويعنون بتطبيقها ، فأمام الناظر في فلسفتهم - كما يلاحظ « كانت » - طريقان : أولهما أن يصدر عن تجربة عامة غير محدودة كأن يتخذ العالم كله مبدأ لبرهانه على شرط أن ينظر إلى هذا العالم كأنه قد فرغ من اعتباره ممكناً لم تدع أية ضرورة إلى وجوده ، وبتمبير أدق وأدنى إلى المتفلسف ألا يكون واجب الوجود ، وفي هذه الحالة يتحقق له برهان يمكن أن يطلق عليه اسم برهان النواميس الكونية . وثانيهما أن يبدأ من تجربة خاصة محدودة كأن يتخذ مثلاً الانسجام الموجود في العالم المحس أساساً لبرهانه ، وإذ ذاك يعثر على ما يمكن أن يدعى بالبرهان الطبيعي الخاص أو الجزئي ، وهاك المسألة عن هذين النوعين :

### (١) برهان النواميس الكونية :

يعرف هذا البرهان أيضاً بعنوان برهان إمكان العالم ، وقد ظهر منذ أوائل العصور الوسيطة واستخدمه المدرسيون في تدليلاتهم ، وعلى الأخص القديس توماس الإكوييني ، إذ هو أشهر من نموه ، وصاغوه في عبارات واضحة ، واستغلوه أجود استغلال على الصورة الآتية .

كل ما كان ممكن الوجود واللاوجود لم يوجد منذ الأزل لضرورة سابقة حالة الإمكان المحض على الوجود الفعلي الممكن ، وإذا كان كل موجود ممكناً فقد وجب أن تكون حالة الإمكان المحض قد سبقت جميع الموجودات . وإذا كان ذلك كذلك لم يكن من الممكن أن يوجد إلى الآن أي كائن علوى أو سفلى لأن اللاوجود لا يوجد إلا عن موجود ، ولما لم يكن هناك أي موجود قد

سبق حالة الإمكان المحض ، فقد استحال وجود أى موجود ، ولما كان هذا باطلا لثبوت ضده وهو وجود الموجودات ، فقد وجب ألا يكون كل موجود ممكنا ، ومتى ثبت هذا كان بعض الموجود واجبا وهو الإله .

ونحن لا نكاد نتأمل في هذا البرهان حتى نلمح فيه أثر مفكرى الشرق من متكلمين وفلاسفة جليبا واضحا ، فأما المتكلمون فحسبنا أن نذكر هنا تلخيص أجود آرائهم في هذا الموقف كما أورده المغفور له الأستاذ الشيخ محمد عبده في رسالته حيث قال :

« من أحكام الممكن لذاته ألا يوجد إلا بسبب ، وألا ينعدم إلا بسبب ، وذلك لأنه لا واحد من الأمرين له لذاته ، فنسبتهما إلى ذاته على السواء ، فإن ثبت له أحدهما بلا سبب لزم رجحان أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح وهو محال بالبدهة » .

« ومن أحكامه أنه إن وجد يكون حادثا ، لأنه قد ثبت أنه لا يوجد إلا بسبب ، فإما أن يتقدم وجوده على وجود سببه ، أو يقارنه أو يكون بعده ، والأول باطل ، وإلا للزم تقدم المحتاج على ما إليه الحاجة ، وهو إبطال لمعنى الحاجة ، وقد سبق الاستدلال على ثبوتها فيؤدى إلى خلاف المفروض . والثانى كذلك وإلا لزم تساويهما في رتبة الوجود ، فيكون الحكم على أحدهما بأنه أثر والثانى مؤثر ترجيحاً بلا مرجح ، وهو مما لا يسيغه العقل . على أن عليّة أحدهما ومعلولية الآخر رجحان بلا مرجح ، وهو بالبدهة باطل ، فتمين الثالث ، وهو أن يكون وجوده بعد وجود سببه ، فيكون مسبوقا بالعدم في مرتبة وجود السبب فيكون حادثا ، إذ الحادث ما سبق وجوده بالعدم ، فكل ممكن حادث .

نرى أشياء توجد بعد أن لم تكن ، وأخرى تنعدم بعد أن كانت كاشـخصات النباتات والحيوانات ، فهذه الكائنات إما مستحيلة أو واجبة أو ممكنة . لا سبيل إلى الأول لأن المستحيل لا يطرأ عليه الوجود ، ولا إلى الثانى ، لأن الواجب له الوجود من ذاته ، وما بالذات لا يزول فلا يطرأ عليه العدم ولا يسبقه كما سيجىء فى أحكام الواجب فهى ممكنة ، فالممكن موجود قطعاً . . . » . « جملة الممكنات الموجودة ممكنة بداهة ، وكل ممكن محتاج إلى سبب يعطيه الوجود ، فجملة الممكنات الموجودة محتاجة بتمامها إلى موجد لها . فإما أن يكون عينها وهو محال ، لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه ؛ وإما أن يكون جزأها وهو محال لاستلزامه أن يكون الشيء سبباً لنفسه ولما سبقه إن لم يكن الأول ، ولنفسه فقط إن فرض أنه أول ، وبطلانه ظاهر ، فوجب أن يكون السبب وراء جملة الممكنات ، والموجود الذى ليس بممكن هو الواجب ، إذ ليس وراء الممكن إلا المستحيل والواجب ، والمستحيل لا يوجد فيبقى الواجب ، فثبت أن للممكنات الموجودة موجدأ واجب الوجود<sup>(١)</sup> » .

أما آراء الفلاسفة المسلمين فجمعها فى هذا الشأن أن كل ممكن معلول قطعاً ، لأن الإمكان لا يتطرق إلى العلة الأولى ، إذ لو تطرق إليها لكانت معلولة لموجد لها الذى رجح وجودها على لا وجودها ، كما أن كل معلول ممكن إذا نظر إليه من حيث ذاته ، وإن كان ذلك لا يتعارض مع وجوب وجوده لغيره إذا كان ذلك الغير علة كاملة له<sup>(٢)</sup> .

(١) انظر صفحة ١٨ وما بعدها من رسالة التوحيد للهغفور له الشيخ محمد عبده .  
 (٢) إذا أردت الاستزادة فى هذا ، فانظر ألوهية الفارابى صفحة ٥١ من هذا الكتاب ثم راجع رسالة « فصوص الحكم » للقياسوف المذكور .

(٢) برهان ديكارت <sup>(١)</sup> ١٥٩٦ - ١٦٥٠

كان منشأ هرع ديكارت إلى هذا البرهان هو أنه لما كانت أحقية وجود الإله في نظره ضرورية للتدليل على وجود العالم الظاهر ، فلم يكن من الممكن أن يتخذ هذا العالم برهاناً على وجود الإله ، ولو أنه فعل لتناقض مع مبدئه ، وإذا فقد كان من الطبيعي أن يصدر في تدليله عن الوجود الوحيد الذي هو ثابت عنده ومعروف لديه بالبدهاة وهو وجود الكائن المفكر المفروض أنه قائم بذاته ، مجرد عن جميع علائق المادة ، وقد تابع التعقل في هذا الاستدلال على النحو التالي فقال :

« أنا موجود ، ولديّ فكرة واضحة عن الكامل المطلق ، فإما أن أكون منشئ نفسي أو قد أنشأني غيري ، فلو كنت منشئ نفسي لكان أهون عليّ أن أمنح ذاتي السكّال الذي لديّ فكرته ، لأن إنشاء الجوهر أصعب وأعقد من منحه صفات وخصائص أيّاً كان شأنها . وبما أني ناقص بدليل أني أرتاب وأجهل وأشعر بسيرى نحو السكّال شيئاً فشيئاً ، فأنا عاجز عن منح ذاتي هذا السكّال ، وبالأولى أكون عاجزاً عن إيجادى جوهرى ، وإذا ، فلم يبق إلا أني أستمّد وجودى من غيرى ، وهذا الغير إن لم يكن هو

---

(١) سبق بعض الفلاسفة ديكارت بهذا البرهان ، ولكنّه هو الذى منحه تلك الصورة الجديدة الجديدة بالإجلال والى جعلته موضع كل احترام لدى أكثر الباحثين المحدثين . ويوجد هذا البرهان في « التأمّلات الثالثة » وفي القسم الرابع عن « بيان على المنهج » .

الكامل ، فسيكون موقفه كموقفى إلى أن نصل إلى الكامل الأعلى الذى تتمثل فكرته فى عقلى » .

وبعد أن نظردىكارت فى الألوهية هذه النظرة الفلسفية الخالصة وأيقن بأنه أقام على وجود الإله الحجج الدامغة التى بعضها مجرد وبعضها متصل بالطبيعة اتصالاً ما تأمل فألقى أن فكرته عن هذا الإله الكامل كمالاً مطلقاً ليست هى الفكرة العامة الممثلة فى عقول أكثر الناس ، إذ أن هذه الكثرة الغالبة لا تتصور الإله على أنه موجود كامل غير متناه ، ولكن على أنه كائن متناه انتزعه من أخيلتهم ، وهم الذى يسكبون عليه الاحترام والإجلال ، وهو لهذا لم ير من الغريب أن يجحد بعض العقول الممتازة هذا الإله العامى الخيالى الضئيل ، ثم بسط فكرته عن إلهه المجرّد الكامل فعرفه بأنه الجوهر المطلق الموجود بذاته ولذاته . غير أن إطلاقه الجوهر على الإله مع إطلاقه إياه على الكائنات المتناهية كالنفس يحتمل أن يقتضى من جانبه التسوية بين الموجودين : اللامتناهى والمتناهى ، ولكنه يجب على هذا الاحتمال بأنه لا يصح حمل هذه اللفظة على الموجودين المتباينين بمعنى واحد ، إذ الكائنات المتناهية تابعة جميعها للموجود اللامتناهى . ومن دلائل تبعيتها أن جوهرها مفقود فى كشفه إلى الأعراض والخصائص التى تميزه ، على حين أن الجوهر الأسمى كما هو مستغن فى وجوده ، هو مستغن أيضاً فى كل ما عدا الوجود . وإذا ، فهو وحده الجدير باسم الجوهر لتحقيق كمال الاستغناء لديه ، أما الكائنات الأخرى ، فليس إطلاق الجوهر عليها إلا نوعاً من التوسع ، إذ هو مرادف فيها لكلمات : الكائن والموجود والشيء . وكما

يكون تعريفه في الإطلاق الأول : هو الوجود المستغنى بذاته عن كل ماسواه ، هو يعرف في الإطلاق الثاني بأنه كائن ذو صفات هي وسيلة لكشفه . ولولا إيضاح الفرق بين هذين المعنيين لالتبس الأمر في كثير من النظريات <sup>(١)</sup> .

### (٣) جدل حول البراهين الطبيعية :

ينبغي أن يلاحظ بدياً أن هذا النوع من البراهين بدل أن يبتدىء من الحقيقة العليا ، منتهياً إلى الموجودات المحسوسة كما هو الشأن في البراهين التجردية ، هو على العكس يبتدىء من وجود كائن واقعي ، منتهياً إلى الموجود الأعلى . ومجمل هذه البراهين هو أنه إذا وجد شيء ما ، وجب أن يكون واجب الوجود موجوداً ، ومن حيث إنى شيء ما ذو اعتبارين ، أحدهما مادي له قيمة عند غير ديكارت ، والآخر عقلي محض ، وهو أساس مذهب هذا الفيلسوف « أنا أفكر ، إذاً أنا موجود » ومن حيث إنى موجود ، فيجب أن يكون واجب الوجود موجوداً ، لأن من رجح وجودى على لاوجودى لا يمكن أن أن يكون ممكن الوجود ، لما يترتب على ذلك من افتقاره هو الآخر إلى من رجح وجوده .

غير أن هذا النوع من التدليل هو في نظر النقاد قد ذهب إلى أبعد مما ينبغي ، إذ أنه يستنبط من ذلك الوجود الواجب الذى انتهى إليه وجوداً

---

(١) يوضح ديكارت معنى الجوهر في إطلاقه الأول في « التأملات الثالثة » وفي الجزء الأول من « المبادئ الفلسفية » ؛ وفي إطلاقه الثانى في هذا المنصدر الأخير وفي « قواعد لقيادة العقل » .

حقيقياً أعلى ، أى كاملاً كملاً مطلقاً على حد تعبير ديكرت ولينينز . ولا ريب أن هذا القسم الأخير - على ما به من مآخذ - هو الذى يؤلف الدليل الحقيقى المنتج على وجود الإله ، لأن الوجود إذا كان واجب الوجود فحسب كما تبين من الشرط الأول دون أن يثبت له الكمال المطلق المحتوى فى الشرط الأخير أمكن أن يكون هو المادة أو العالم ، إذ قد صرح بوجوب وجودهما أكثر من واحد من الفلاسفة ، وإذاً فينبغى أن نفترض أنه لا يوجد غير الكائن الحقيقى الأعلى ، أى الكامل المطلق الكمال ، وهو الذى يمكن أن ينطبق عليه مفهوم الموجود الواجب ، وأن هذا المفهوم محتوى فى حقيقته ذاتها . ولا ريب أن هذا - فى نظر « كانت » - هو بعينه ما يرمى إليه البرهان التجردى ، وهو يفقد البرهان الطبيعى قيمته ، وإلى جانب هذا العيب الأساسى يأخذ « كانت » على هذا التدليل مآخذ أخرى تجعله فى نظره قليل القيمة ، بل هو يغالى فيزعم أنه عس من أعشاش السفسطة . ومن هذه المآخذ أولاً أن الانتهاء بالامكانات إلى علة وحيدة ليس له قيمة إلا فى هذا العالم الحسى ، وليس له معنى فيما عداه ، فاستعماله فى غيره ضرب من قياس الغائب على الشاهد . ثانياً أن وجوب الانتهاء إلى علة أولى ليست معلولة ولا متأثرة أى نوع من التأثير أمر غير مسلم ، إذ أنه قد نشأ من الاعتقاد باستحالة التسلسل ، وهى لم تثبت حتى الآن رغم ما وضع للتدليل عليها من براهين . ثالثاً أن هذا التدليل يزعم أن مجرد فكرة وجوب الوجود يحوكل أثر للشروط والقيود ، على حين أن الوجوب فى ذاته معناه الضرورة ، وكل ضرورة تقتضى شرطاً أو شروطاً . رابعاً أنه يخلط بين الإمكان المنطقى والإمكان الحقيقى الذى ليس له معنى إلا حين يطبق فى العالم

المحس ، وقد رأينا عند ما عرضنا للبرهان التجردى أن الفرق بين الإمكانين بعيد ، وأن أحدهما لا يستلزم الآخر .

هذا ، وبضيف الميسو « ليروا » « Leroy » تلميذ « بيرجسون » « Bergson » . إلى المآخذ الأربعة المقدمة مأخذاً خامساً وهو أن أساس هذا التدليل الطبيعي هو أن العالم ممكن ، وهذا شيء غير مسلم ، لأنه لا يبدو لنا من الكائنات ممكناً إلا ما نجعل صلاته ببقية الأجزاء الأخرى للكون . ولو تكشفنا لنا هذه الصلات لرأينا أنه واجب استحليل تخلفه ، ولأيقنا بأن ذلك الإمكان الزعوم ضرب من السذاجة نجم عن الجهل بالناموس الكونى العام الذى يربط العلولات بالعلل الضرورية ، على أننا لو افترضنا أن كل جزئية هى ممكنة فى ذاتها فلا يودى ذلك إلى أن السكل العام ممكن . أما تأييد فكرة أن هذا الشيء ممكن بحجة أنه لم يكن أزلاً ، وأنه لن يبقى أبداً ، فهذا معناه التغافل عن الناموس العام الذى يرمى دائماً إلى أنه لا يوجد شيء ممكن فى جميع الأحوال وأنه إذا وجد فى حال لا يوجد فى غيرها ما لم تتخاف شروط معلوليته لعلته (١) .

#### (٤) برهان العلة الغائية :

رأينا فى الفصول السالفة من البراهين الطبيعية ما أسسه المفكرون على دعامة إمكان العالم ، والآن نعالج من هذه البراهين ما يدعونه ببرهان العلة الغائية ، وبجمله أنه : يوجد فى الطبيعة نظام وانسجام لا ينخرمان ولا يتخالفان ،

(١) Janeet Seailles, Histoire de la philosophie, le probleme religieux et Revue Metaphysique mars et septembre 1907



وهذا لا يوجد إلا حيث تكون غاية محددة ، وكل رَمَى إلى غاية يستلزم بالضرورة عقلا ، وإذا فلاطبيعة علة عاقلة .

ويعتبر هذا البرهان من أقدم البراهين التي اهتدى إليها الفلاسفة وصاغوها في أساليب مختلفة تبعاً لمقلياتهم وحظوظهم من الثقافة ، فـ «أنا كساغوراس» «Anaxagoras» قد اهتدى إليه واستغله في التدايل على وجود «النوس» «Nous» أو القوة العاقلة التي تتولى تدبير العالم وتنظيم أفلاكه وتحديد دورات كواكبه ، وقد استحق - بسبب هذا البرهان من «سقراط» - اسم «الصاحي بين السكارى» . ولقد استخدمه أيضاً هذا الحكيم الأخير أول الأمر، ولكنه عند ما نضجت فلسفته نظريته نظرة دقيقة فاحصة فألفاه برهاناً طبيعياً شديد الصلة بالماديات من جهة ، وألغى وسائله التي تسود السكون محنة لا تدرك إلا بأدوات العوام وهي الحواس من جهة أخرى ، فرغب عنه إلى غيره أسمى منه وألصق بالعقل المحض فقال في ذلك ما ملخصه: إن أنا كساغوراس قد اتخذ الحكمة الممثلة في نظام العالم وانسجامة برهانا على وجود الإله ، وقد سما بهذا قطعاً على كل يديته سمواً جملة كأنه صاحبه وحده بين قوم سكارى لا يعقلون ، ولكن لو أنه - بدل تلك الحكمة الممثلة في الأنظمة الخارجية - كان قد اتخذ كبرهان على وجود الإله هذه الخيرية الممثلة في نفوسنا والتي يشمر كل منا بأنها تجذبه نحو خير أعلى مطلق، لكان بذلك أقرب إلى الفلسفة العقلية النقية المدركة بالقوة الناطقة وحدها منه إلى النظر العامي المؤسس على الإحساس .

ولقد استعمل هذا البرهان أيضاً الرواقيون ، ولو أنهم من أشياع مبدأ

وحدة الوجود الذين كان منطقهم يقضى عليهم بالألا يلجئوا إلى هذه البراهين المفارقة . وأشهر ما يبدو فيه هذا البرهان في صياغة الرواقين واضحاً مفصلاً هو كتاب « عن الطبيعة » تأليف « شيشيرون » Cicéron .

ومما بلغت النظر ويسترعى الانتباه هنا أن المدرسين في المصور الوسيطة لم يمتدوا على هذا البرهان ، بل لم يعموا به عناية تذكر على الرغم من أن وسائل استغلاله كانت ميسورة لهم في مؤلفات أرسطو الذي عنى بالعلة الغائية أعظم عناية وإن لم يتخذ هذا البرهان في تدليلاته . ويبدو أن السبب في ذلك هو أن المدرسين قد شعروا بأن الغاية هي عند أرسطو شوق طبيعي في الكائنات وهذا يجعل الهوة بينه وبين ما يرمون إليه من غاية المدبر المريد الحكيم واسعة عميقة بحيث تصرفهم عن استغلال هذا البرهان في تدليلاتهم .

أما في القرن السابع عشر فأبرز المفكرين الذين صاغوا هذا البرهان صياغة جديدة وحاولوا التوفيق بينه وبين عقيدتهم واجتذبه نحو تعاليم دينهم واستخدموه في برهنتهم هما : الأسقفان « بوسويه » Bossuet و « فينيلون » Fénelon ولا سيما ثانيهما في القسم الأول من كتابه « عن وجود الإله » .

وفي القرن الثامن عشر كان هذا البرهان منشأ ما عرف منذ ذلك العهد باسم الأدلة الإلهية الطبيعية التي تبرهن على وجود الإله بأعاجيب الطبيعة ، وهذا المذهب هو الذي أطلق عليه اسم le déisme naturaliste . أى مذهب الألوهية الطبيعية ، وأشهر الداعين له إذ ذاك « جان چاك روسو »

Jean Jacques Ronsseau . و « برناردين دي سان بيير » Bernardin de St.Pierre

## (٥) آراء ونقد :

إن أهم ما بقى لهذا البرهان من مزايا الاعتبار هو أثره الأدبي فحسب ، لأنه دفع عدداً غير يسير من الموهوبين في عصره وفي العصور التالية له إلى أن ينشئوا في تصوير الطبيعة ووصفها بكل سمو وجمال وانسجام ما شاءت لهم أخيلتهم أن يفعلوا ، فانتفع الأدب بثره وشعره بهذا البرهان وما نجم عنه من أفكار ، وما تأسس عليه من مذهب الافتتان بالطبيعة . أما مكانته الفلسفية فهي توشك ألا تكون شيئاً ذا قيمة ، لأنها على جانب عظيم من الضعف والهوان ، فنحن نكاد نلقى الإجماع منقاداً بين الفلاسفة الأحرار والمفكرين المقيدين بالدين على نبذه والاستهانة به ، فأما الأولون فباسم العقل وقوانينه المنطقية ، وأما الآخرون فباسم العقيدة نفسها . وقد أردنا بدياً أن نقتصر هنا على الاستئناس بآراء ثلاثة من عظماء أفذاذ الفكر في العصور الحديثة : فيلسوفين ومتمدين ، وهم : « ديكارت » Descartes و « سبينوزا » Spinoza و « باسكال » Pascal فإذا فرغنا من سرد آرائهم بإيجاز ألحقنا بها نقد « كانت » Kant الذي صوبه إلى هذا البرهان . وهالك مجمل هذه الآراء :

(١) يقول ديكارت : « نحن سننبذ من فلسفتنا نبذاً تاماً البحث في العلة الغائية ، لأنه لا ينبغي أن تصل فكرتنا في رفع أنفسنا إلى حد اعتبار أن الإله قد أراد أن يجعلنا نساهم في معرفة أهدافه ومراميه »<sup>(١)</sup> . ومعنى هذا أننا - إذا وضعنا هذا الإدراك لنزلتنا الحقيقية نصب أعيننا - اقتنعنا بأن كل بحث

(١) Descartes, Principes de la philosophie, I, 128

(٧ - مشكلة الألوهية )

من هذا النوع يكون من العبث بموضع ، وإذا كان ذلك كذلك فالبرهان المؤسس على البحث العاثر باطل .

(ب) ويصرح « سبينوزا » بأن الهروع إلى العلة الغائية كبرهان هو بعينه اتخاذ الجهل حصناً للجوء إليه .

ويبدو أنه يريد أن يرمى اللاجئين إلى هذا البرهان باللجوء إلى الخمول والرضى بالجهل التام والاحتماء وراء شيء خفيت عليهم أسرارها لاستخلاص برهان منه ، فكان مجمل موقفهم على النحو التالي : إن في الطبيعة غاية ، وإنه لا يعمل حسب الغاية إلا عقل ، ففي الطبيعة عقل . ولا ريب أن هذا الاطمئنان الشريع ، وذلك الاستنباط الخاطيء هما في رأى سبينوزا ركون إلى الركود والتجاء إلى الجهل .

(ج) ويقول باسكال عنه مانعه : « إنني لمعجب بتلك الجرأة التي يتحدث بها أولئك الأشخاص عن الإله ، فهم عند ما يوجهون خطابهم إلى غير المؤمنين تعنى فصولهم الأولى بالتدليل على وجود إله عن طريق أفعال الطبيعة .. ولا ريب أن الكتب المقدسة التي تعرف الأشياء الصادرة عن الإله أكثر من غيرها لا تتحدث عنه على هذا النحو »<sup>(١)</sup> . ومعنى هذا أن برهان العلة الغائية الذي هو في متناول العقليات العامة أكثر من غيره ينتهي بالإله إلى غير ما وصفته به الكتب المقدسة التي صرحت بأنه كنز مخف عن العقول كما هو مخف عن الأبصار .

(١) Pascal, Pensées, fragment 242, edition Brunschwig

أما « كانت » فلم يكتف في هذا البرهان برأى موز يقذفه به كهذه الآراء العاجلة السالفة ، وإنما حمل عليه كما حمل على غيره من الآراء الطبيعية والتجريدية في كتابه « نقد العقل الخالص » « La critique de la raison pure » حملة قاسية بدأها بأنه جدير بالاحترام لقدم عهده ، ثم أعلن على أثر ذلك أنه لا يمتدح له بأية قيمة عقلية ، لأنه يلاحظ عليه بدياً أنه - مع التسليم بصحته - لا يؤدي إلا إلى إثبات إله مهندس منظم لا خالق منشيء . ثانياً أنه مادام أن تجاربنا محدودة فإنها لا تستطيع أن تعطينا عن النظام ولا عن الغاية إلا فكرة محدودة مثلها ، لأن الشيء لا ينتج أعظم منه ، وبالتالي لا يمكن أن يستنبط من هذا النظام وتلك الغاية إلا وجود علة تحتفظ معهما بنسبتها في المحدودية . ولا شك أن البون بين علة هذا شأنها وبين الإله المحدود الحكمة واللامحدود القدرة شاسع مترام الأطراف ، ولذلك ينبغي أن نعترف بأن هنا بين المحدودية واللامحدودية هوة هائلة إذا وقفنا عندها جامدين فلن يؤدي البرهان إلى نتيجة المقصودة ، وإذا حاولنا اجتيازها قفزنا فجأة من الممكن إلى الواجب ، وتلك تكون قفزة من البرهان الإلهي الطبيعي إلى برهان إمكان العالم الذي لم نقره أيضاً وأبنا أنه أحد البراهين المجردة محجّباً .

كان من نتائج هذه الحملة العنيفة التي أثارها « كانت » ضد برهان الغائية أن تنهت العقول الحديثة إلى ذلك الضعف المنتشر في أجزائه من الوجهتين المنطقية النظرية ، والعلمية التجريبية معاً . ولقد كان هذا البرهان قبل ذلك

النقد معتمداً على أسس متينة من مبدأ العلة الغائية العاقلة التي وصفها أرسطو بأنها لاتأتى عملاً من الأعمال ، ولا تنشئ حدثاً من الأحداث ، ولا تبدى ظاهرة من الظواهر إلا لحكمة جليلة أو محجبة ، فهي لم توجد الأسنان الأمامية مدببة إلا لقصد القطع ، ولم تصنع الأضراس والأنياب الجانبية مفرطحة إلا لغاية الطحن وهلم جرا ، ولكن منذ أن وجه خصوم هذا البرهان حملاتهم إليه قد اهتزت جوانبه وتزعزعت أركانه، وما زال هذا النزاع يزيد ويتضاعف بزيادة عدد الثغرات التي يكشف عنها المفكرون في نواحيه ، وهكذا كلما تقدم الزمن وارتقى العلم ، فقد برهان الغائية جانباً آخر من قيمته . ومن آيات ذلك أن بعض العلماء المعاصرين قد أصبحوا يجحدون مبدأ الغائية تمام الجحود منذ أن ثبت لديهم أن جميع الظواهر والأحداث مرتبطة بسلسلة الناموس الكوني العام الذي لا سبيل فيه إلى الاستثناء بحال ، وأن البعض الآخر من أولئك العلماء قد جعلوا لا يقبلون فكرة الغائية إلا بتحفظ يصيرها أقرب إلى الآلية منها إلى القصد المحكم . ولا جرم أن كشف النواميس يبين أن الأحداث تقع عن طريق الدفع والتأثير من العلل في العلولات ، لا عن طريق غايات مقصودة ، أو أهداف منشودة ، وقد أوضح هذا أحد العلماء المصريين فقال :

إن فكرة انحدار الأحداث نحو غايات محددة ، وهي الفكرة التي قال بها القدماء لا تستند إلى شيء من المنطق ، إذ المعقول أن العلة هي التي تؤثر في معلولاتها فتدفعها دفعاً ، لا أن العلولات هي التي تجتذب عليها منحدرة إلى الغاية . وإذا صح أن تكون هناك غاية وجب أن تكون على غير قصد ، وإنما اقتضاها دفع العلل معلولاتها ، وتأثير الحلقات المتقدمة في التأخرة من

سلسلة النواميس الأبدية ، وقد رأى أصحاب مذهب الغائية الأحداث والظواهر مندفعة في تيار الكون العام فحسبوا أن غايات تجتذبها من الأمام وغفلوا عن أن عوامل قاهرة تدفعها من الوراء وأنها لا تستطيع التخلف ولا التلاكؤ ، ولا تملك التردد أو الترجيح في اختيار الغايات .

وفوق ذلك فإن عدداً من العلماء المعاصرين يعلن اليوم في صراحة أن البحث العميق قد أظهر أن الانسجيمات التي يعجب بها القائلون بمذهب الغائية هي في أكثر الأحيان خيالية بل وهمية ، وأن الفوضى والتهوش والدمامة ليست من القدرة بحيث يتصور أولئك الحالمون ، وإنما هي كثيرة الوجود حتى في أجدر الموجودات بالنظام والانسجام وهي الكائنات الحية ، بله الكائنات الجامدة ، فمن ذلك مثلاً ما يصرح به الأستاذ « جورج بون » « Georges Bohn » في كتابه « الكيمياء والحياة » ، حيث يقول : « توجد في الكائنات الحية أعضاء غير مفيدة ، وجواهر معدومة النفع بتاتاً ، ووظائف عابثة ، بل ضارة . وفي كل لحظة تهلك آلاف وآلاف من الكائنات بسبب فقدان التكوين الملائم من أعضائها أو وظائفها ، وفي كل ساعة من الزمن ، وفي كل جزئية من جزئيات الكيان يتم عمل ثم ينقض ثم يعاد ، ولا شك أن هذا هو إمراف ضخم في القوى »<sup>(١)</sup> .

غير أنه ليس معنى هذا أن جميع العلماء المعاصرين الذين لم يقرؤ مبدءاً الغائية على النحو القديم قد جحدوه بقضه وقضيضه ، وإنما اعترف به بعضهم

ولكن على صورة حديثة خاصة بهم ، فذهب « جوبلو » « Goblot » إلى أن للكائنات غايات ولكنها ليست عاقلة ولا مقصودة لعقل معين ، بل إن الكائنات عند الحاجة تندفع إليها اندفاعاً آلياً ، فكما دعت الحاجة الكائن إلى إيجاد طائفة من الأحداث لابد منها في تحقيق فائدة له ، اندفع إلى إيجادها بغير قصد ، ويمكن أن تدعى هذه بالغائية الوظيفية ، وذلك لأن العضو عند ما يشعر بأن حياته أو فائدته متوقفة على هذه الأحداث يهرع إليها كوسيلة من وسائل الاحتفاظ بالبقاء<sup>(١)</sup> .

أما الأستاذ « برجسون » « Bergson » فهو يرى أنه لإيضاح الحياة على أتم وجه ، ينبغي تجاوز الغائية والميكانيكية معاً ، وإذا اعترض عليه بالانسجام الذى هو مع ذلك لا يعترف به إلا نسبياً ، أجاب بأنه يجب البحث عن مآناه فى المبدأ لا فى الغاية . ومعنى هذا أن الباحث لى يتعقب منشأ هذا الاتساق يجب عليه أن يرجع إلى الوراء ، لا أن يقفز إلى الأمام ، فإن فى نسبته إياه إلى الغاية تحديداً للتطور ، ووفقاً للتقدم ، إذ قد ثبت عن طريق اليقين أن أكثر ما كانت الأجيال الماضية تعتبره نهاية الكمال وغاية الانسجام الدال على أسمى أنواع الحكمة قد أصبح فى نظر العصر الحاضر شيئاً عادياً ليس له تلك الروعة التى كان يستمتع بها فى نظر القدماء ، ولا ينبم عن تلك الحكمة البالغة التى كان ينبم عنها بالأمس ، وذلك لأن الحياة البشرية فى تطور مستمر ، وأن هذا التطور يقاب صور الأشياء قلباً متتابعاً مماثلاً لحالاته التى لا تستقر على هيئة

(١) Goblot, traité de logique. p. 333 - 349.



واحدة ، وفوق ذلك فإن إمكان تحقق الوحدة في البدء والصدور هو أيسر من تحقيقها في الانتهاء ، وهذا يقتضى البحث عن منشأ الانسجام حيث توجد الوحدة ، لا حيث يوجد التفرع والتفرق ، ولهذا كان مصدر خطأ القائلين بمبدأ الغائية هو انحرافهم عن الطريق السوى الذى ينيره الحدس البصرى ، إلى سبيل أخرى مظلمة ملتوية كان من شأنها أن تنتهى إلى عكس القصد المراد منها ، وقد انتهت إليه فعلا حيث قررت أن مصدر النظام هو فى النهايات الممتدة المسالك لا فى المبدأ الأوحد الذى هو أصل الصدور والذى هو أولى بأن يكون منبع الاتساق ، لاسيما وأن أولئك النفر يخلمون على الكون صور الغايات الإنسانية ، فكيف بنا إذا أضفنا إلى هذا أن فرض وجود الغاية يقتضى أن يكون للكون نموذج مرسوم لا يمكن تعديده ، وهذا يفتق كل باب أمام الفكر والأمل الإنسانيين ، ويجعل فكرة التطور عقيمة قاحلة ، ويحدد المستقبل ويرسم له صورة جامدة شبه ميتة . ولا نحسب أن عاقلا يتردد فى أن يفضل ترك باب التطور والارتقاء مفتوحا على مصراعيه ، وجعل الحياة حرة تصعد على سلم التقدم ماشاءت لها طبيعتها ، لا نحسب أن عاقلا يتردد فى تفضيل هذا على فكرة المنهج الجامد المرسوم الذى لا يرد أكثر من تحقيقه والذى يستلزمه القول بمبدأ الغائية على معناها القديم .

وقصارى القول فى هذا كله أن مأتى الانسجام هو المبدأ الذى تتحقق فيه الوحدة ، ويمكن أن يصدر عنه الاتساق والتلاؤم دون حد أو تعيين أو وقف للتقدم ، أو إغلاق أى باب من أبواب الارتقاء التى يقتضى القول بالغائية إغلاقها جميعها .

## ج - البراهين الأخلاقية والنفسية

تشبه البراهين الأخلاقية والنفسية البراهين الطبيعية في صدورها عن التطبيقات العملية وبنائها على التجارب الواقعية ، ولكنها تخالفها في أنها مؤسسة على أحداث خاصة تؤلف كيانات أخلاقية ونفسية من نوع معين . وهاك نموذجاً من تلك البراهين :

### (١) البرهان الأخلاقي :

يطلق اسم البرهان الأخلاقي بنوع خاص على البرهان الذي يَسْتَنْبِطُ من وجود الخُلُقِيَّة في ذاتها ، أو من وجود القانون الأخلاقي وجود إله مشرع هو الذي نظر إلى مافيه صلاح البشر ثم وضع لهم مواد هذا القانون على أبلغ ما يمكن أن تكون عليه من الأحكام ، أو وجود إله مثير معاقب بقدر المسؤولية في كل عمل يقوم به الفرد أو ينتويه ليكافئه عليه جزاءً وفاقاً . ولقد بدأ هذا البرهان في صور مختلفة وصياغات متباينة ، إذ صاغه كل فيلسوف من المؤمنين به حسب عقليته وثقافته ، وأياً ما كان ، فإن « كانت » يعتبر أنه هو البرهان الأوحد الذي يمكن أن تستنبط منه نتيجة منطقية صحيحة ، إذ كل ما عده من البراهين لا يمدو كونه أوهاماً وخيالات . والآن إليك كيف صاغه هذا الفيلسوف :

إن تصور الخلقية في ذاتها مرتبط بتصور السعادة ارتباطاً وثيقاً غير قابل لأبته للانفصال ، وذلك لأن القانون الأخلاقي كله يمكن أن يلخص في هذه العبارة التالية : إعمل كل ما يمكن أن يصيرك جديراً بالسعادة . غير أنه إذا كان

حقاً يتعلق بنا أن نعمل ما يصيرنا خليقين بالسعادة ، فإن الذى لاريب فيه هو أنه لا يتعلق بإرادتنا بتحقيق هذه النتائج ، لأن السعادة تتوقف على الطبيعة الخارجية من جهة وعلى إرادة أناسى آخرين من جهة أخرى . ومع ذلك فلا كى لا يكون القانون الأخلاقى من الأوهام العابثة ، ينبغى أن يكون الخير المطلق ممكناً ، أى ينبغى أن الانسجام بين الفضيلة والسعادة يكون ممكن التحقق ، وهذا يستلزم ضرورة وجود إرادة أعلى من الطبيعة ومن إرادة البشر ، وهما العاملان اللذان قلنا إن السعادة تتوقف عليهما ، ولا يمكن أن يحفظ هذا التوازن ويحقق هذه النسبة إلا كائن أسمى غير متناه وهو الإله .

وهناك فلاسفة آخرون لم يصوغوا هذا البرهان على مثل هذا النحو المتقدم ، وإنما اكتفوا بأن يعلنوا أنه مادام قد ثبت أن القانون الأخلاقى هو مجموعة أوامر ونواه إجبارية أجنبية عن نفوسنا ، بل هى متنافرة مع غرائزها النوعية المتأصلة فيها ، أى أنها انسكبت عليها من الخارج لتلزم الإرادات الإنسانية بما هو عسير عليها ، وبدلاً من أن تنعطف بها الغرائز نحو مايلذها ويسرها ، يقرر هذا القانون على سلوك مايتعبها ويضئها . وفى هذا يقول الفيلسوف « كانت » : إيه أيها الواجب لست أدرى فى أى أرض نبت ، ولأية شجرة كنت الثمرة المنتقاء ، إنك لا تقدم إلى الإنسان مايسره ويلذ له ، بل تقدم إليه مايتعبه ويضئيه ، ولكنك فى مقابل ذلك تعلمه كيف يقدر شخصيته ويحفظ كرامته .

وإذا ثبت هذا كله ، وجب أن يكون ذلك القانون صادراً عن قوة لها من البأس والسلطان مايجعل أوامرها ملزمة للإرادات البشرية إلى هذا الحد

الذى نشاهده ، وتلك القوة هى الإله ذاته .

وهناك غير هؤلاء من الفلاسفة من يرون السلوك إلى التدليل على وجود الإله من طريق أخلاقى آخر ، مجمله أننا نشعر فى داخل أنفسنا بانعطاف نحو الخير والجمال والسمو ، وهذا الانعطاف يقتضى أن يكون هناك خير وجمال وسمو تجذبنا ، لأن اللاموجود لا يجذب ، ومتى ثبت وجود هذه المعانى وجب أن تكون قائمة بغيرها ، لأنها معان لا تقوم بذواتها ، وهذا الغير القائمة به هو ذات الإله .

### (٢) نقاش وجدل :

يجب أن نلاحظ بدياً أن « كانت » عند ما صاغ هذا البرهان وساقه للتدليل على وجود الإله لم يكن يطمع فى الوصول من ورائه إلى يقين من نوع نظرى ، وإنما كان يرى فى وضوح أنه لا ينتهى إلا إلى إيمان من نوع عملى محض ، أو إلى عقيدة أخلاقية يحترمها العقل النظرى . ولكنها تبقى خارج نطاقه المنطقى . وقصارى القول هو فى نظره برهان يتعلق بالإيمان أكثر مما يتعلق بالنظر العقلى .

أما تلك المميزات التى تطبع القانون الأخلاقى بطابع الأجنبية عن النفس البشرية والتى تشرح شعور التزام الإرادة بتنفيذ أوامر هذا القانون ، فإن عدداً عظيماً من علماء الاجتماع يرجعون كل هذه الطوابع والمميزات إلى أصول اجتماعية لإلهية ، وأما انعطاف النفوس الإنسانية نحو تلك المعانى الخلقية العالية بهذه الهيئة التى تبدو كأنها تستلزم وجود نوع من الفضائل أسمى من الطبيعة البشرية ، ومن ثم هو يجذبها إليه ، فإنه ليس هناك ما يبرهن على أنه من عنصر

سماوى ، ولا ما يمنع من أن يكون من عمل الإنسان وحده ، وبهذا الفرض يكون الإنسان هو الذى حاول — مدفوعا بمحاجاته وميله إلى الاجتماع — أن يوجد فى الطبيعة هذه الوحدة ، ولكى يصل إليها وضع تلك القواعد وأحاطها بالمشوبات والعقوبات ؛ فأنجذبت إليها النفوس بمعامل الغريزة التى تنمطف نحو اللذائذ الناجمة من المشوبات ، وتنفر من الآلام الناشئة من العقوبات المنصبة على المخالفين ، ولا يمترض على هذا بأن الواجب شاق وكان من الطبيعى أن تلغيه الغريزة النافرة من كل مشقة ، إذ أن الجواب على هذا الاعتراض هو أن ما فى الواجب من مشقة يسيرة يدفع ألما أشد وأقسى . وإذا فسلطان الأنانية الغريزية واضح فى كل هذه الانعطافات ، ولاريب أن فى هذا ترجيحاً لأرضية عنصر القانون الأخلاقى على سماويته .

### (٣) البرهان النفسى أو برهان الاتفاق العام :

يكاد هذا البرهان يشبه فى قدمه برهان العلة الغائية الذى أسلفنا الحديث عنه ، وهو فى الاستدلال على وجود الإله يعتمد على عالمية الاتفاق فى الإيمان بوجود هذا الإله . ولقد توسع الرواقيون وشيخرون على الأخص فى هذا البرهان حتى أوصلوه فى العصور القديمة إلى منزلة البراهين المحترمة .

### (٤) ملاحظات :

يعتبر هذا البرهان من أضعف البراهين التى بدت فى عالم الفكر ، لأن الاتفاق العام لا يصحح لأن يكون دليلاً يعتمد عليه للوصول إلى حقيقة ما فضلاً عن حقيقة الحقائق . ومن آيات ذلك أن الإجماع العالمى قد انمقد زمناً طويلاً

على أن الأرض هي المركز الساكن للعالم ، وقد برهن بعد ذلك على بطلان ما انعقد عليه الإجماع العام ، وفوق ذلك فإن هذا الاتفاق العالمى لا يمكن أن يستدل به على وجود إله واحد ، لأنه لم يتحقق فى الإيمان بوجود إله واحد خالق غير متناه ما دام أن التوحيد لم يعم الكون كله حتى الآن ، ولم ينتشر بهذه القوة إلا فى عصور متأخرة سبقتها عصور أخرى طويلة مفعمة بالتمدد والوثنية ، بل إن خاصة المفكرين أنفسهم غير متفقين على هذه الأصاف الالهية التى ذكرناها آنفا . وأخيراً نستطيع أن نقول : إن أقصى ما يصل هذا البرهان الضعيف إلى إقناعنا به هو أن الاتفاق العالمى منعقد على عموم عاطفة الدين ، لآلى التآليه النقى ، وهناك فرق بعيد المدى بين هاتين الظاهرتين وذلك هو مصدر بطلان هذا البرهان .

## معضلات فكرة تعدد الوجود

أثارت فكرة تعدد الوجود أو مغايرة الإله للعالم عند المحدثين معضلات كان أكثرها مجهولاً لدى القدماء ، ومن أهم هذه المعضلات وأجدرها بالدرس ما يلي : ( أ ) معضلة اللانهاية . ( ب ) معضلة الخلق . ( ج ) معضلة المحامد الإلهية . ( د ) معضلة التعمين الإلهي . ( هـ ) معضلة الشر . وهاك للماعة عن كل واحدة من هذه المعضلات :

### ١ — معضلة اللانهاية

ثار الجدل بين المحدثين بدياً حول نفس المنهج الذي حددت به الصفات الإلهية ، فنبذه فريق كبير من الباحثين محتجاً بأنه منهج إنسانى بحث ، لأنه لايزيد على كونه انتزاعاً لجميع المحامد البشرية التى نشعر بها فى أنفسنا ونشاهدها حولنا ، ورفعهما من مستوى النسبة المحدود إلى مستوى الإطلاق اللامحدود . فمثلاً : الخيرية الإلهية المطلقة منتزعة من الخيرية الإنسانية المحدودة ، وهكذا الجود والصدق وجميع الكمالات الإلهية ليست إلا محامد بشرية ، ولاشك أن منهجاً مطبوعاً بالطابع الإنسانى إلى هذا الحد غير جدير بتعيين المحامد الإلهية ، وبالتالى تكون هذه المحامد كلها ضرباً من الابتداع البشرى ، قاس فيه الأناسى الإله على أنفسهم على نحو ما كانت الأساطير تفعل فى العصور الساذجة دون أن تثبت هذه المحامد ثبوتاً متيناً يعول عليه . وإذا ، فلكى يكون المنهج لهما

حقاً ينبغي أن نسمو به عن جميع المشابهات الإنسانية ، ولكن في هذه الحال  
أيمكن لتلك المحامد معان خاصة ؟ وما هي ؟

غير أننا نحن شخصياً نرى أن هذا الاعتراض مؤسس على قواعد من  
المغالطة ، إذ أن الآية هنا معكوسة تماماً ، لأن المطلق هو أساس النسبي في  
الحقيقة ، إلا أنه لما كانت القوة الدراكة فينا محصورة في الأبدان المادية التي  
لا تتعلق بطبيعتها إلا بالنسبي ، فقد لزم ضرورة أن تكون جميع الإدراكات  
الآتية عن طريق الحس نسبية ولو كان موضوعها في ذاته معنوياً مطلقاً مجرداً  
عن جميع النسب المتناهية . وقصارى القول أن المحامد الإلهية في ذاتها موجودة  
ومطلقة ، وأن لها في هذا العالم الحسى آثاراً تماثله في نسبته ومحدوديته . وأن  
لنا في إدراكها وسيلتين إحداهما طريق الحس والملاحظة ، وفي هذه الحالة يبدأ  
العقل بإدراك النسبي الآتية إليه صوره بوساطة الحواس ثم يتدرج معه إلى  
المطلق ، والأخرى طريق النظر المجرد ، وفي هذه الحالة الثانية يبدأ الفكر  
الرياضي بإدراك المطلق ثم ينحدر معه نحو النسبي .

ومهما يكن من شيء ، فإن الذى لا ريب فيه هو أن المطلق موجود في  
ذاته سواء أدركناه عن الطريق الأول أم عن الطريق الثانى أم لم ندركه ألبتة ،  
وأن تغير الوسائل البشرية في إدراكه لا يقتضى تغيره في ذاته . وإذا ، فن  
السفسطة أو من السذاجة القول بأن المحامد الإلهية منتزعة من المحامد البشرية  
أو هي عينها بعد أن ارتفعنا بها من النسبة إلى الإطلاق ، ومن المحدودية إلى  
اللامحدودية ، لأن هذا يستلزم أن يكون النسبي أصلاً للمطلق في الوجود ،  
وهذا لا يقول به عاقل إلا إذا كان على المذهب السوفسطائى القائل بأن وجود



الأشياء في ذاتها أمر خيالي ، وإنما هو تابع لإدراكاتها على الأنحاء المختلفة لا أكثر ولا أقل . وبناء على ذلك كله لا يكون في هذه المعضلة من الطوابع البشرية إلا منهج الإدراك فحسب ، وهذا لا يؤثر في وجود المحامد في ذاتها أدنى تأثير .

وكما نثار الجدل حول المنهج الذي عينت به الأوصاف الإلهية احتدم حول اللانهاية الإلهية نفسها ، وهل هي ماثمة مع الكمال المطلق أو هما متعارضان ، وهالك مجمل ذلك الجدل :

رأينا في أوائل هذه الفصول أن القدماء كانوا يعتبرون اللانهاية ضربا من النقص ، لأنهم كانوا يقررون أن الكمال هو ما كان تاما من جميع الوجوه أو ما كان فعلا محضا وليس فيه شيء بالقوة ، ولما كان اللامتناهي هو لاهود ، وبالتالي هو ما بالقوة ، فقد لزم أن يكون الكمال واللانهاية متعارضين ، على حين نرى المحدثين كديكارت ومن إليه يذهبون إلى عكس ذلك تماما فيقررون أن اللانهاية والكمال مترادفان . ولقد اعترض عليهم خصومهم من أنصار الفكرة القديمة بقولهم : أليس زعمكم هذا مساويا لقول القائل : إن القوة والفعل أو اللامتناهي والمنتناهي مترادفان ؟

غير أن هذا الاعتراض لا يرد إلا إذا كانت اللانهاية هنا كلانهاية الهيولى معناها عدم التحدد أو عدم الانتقال من القوة إلى الفعل ، إذ أن هذه الحالة هي بلارب نقص ، أما إذا كان معناها الغنى بالصفات والمحامد إلى حد الجلال عن النهاية وتجاوز كل محدودية ، فلا جرم أنها إذ ذاك تكون مرادفة للكمال ولكن يبقى شيء آخر محل للاعتراض ، وهو أن القوة الإنسانية ليس لديها

المقدرة الكافية لإدراك هذه الكمالات ، وبالتالي ليست موضع الاختصاص في الحكم على هذه المعضلة .

ولا ريب أن هذا أيضاً - فيما يبدو لنا - رأى غير صائب إذ أن العقل البشرى متى توفرت لديه الثقافة الكافية والمنهج القويم وسلامة الوعاء الذى يحتويه وهو الجسم ، تمت له العصمة عن الخطأ وأصاب الهدف فى كل ما يمالجه بالتفكير من معضلات مهما دقت موضوعاتها ، والتوت مسائلها ، وتمعدت وسائلها .

### ب - معضلة الخلق

نشأت من البحث فى نظرية الخلق مسائل واعتراضات من أهمها ما يأتى :  
إن الإله ثابت أزلى أبدي ، أى أنه منزّه عن التغير والزمان ، وأن الخلق إحداث بعد لا وجود ، ولا شك أن الإحداث فضلاً عن أنه فى الزمان هو تغير من حال السلب إلى حال الإيجاب ، ومن الصمت إلى الدعوة إلى الوجود ، وفوق ذلك فإن فعله فى الزمان مدخل بعض حيثياته إدخالاً ما فى الزمان ، والمنطق يقتضى أن يكون فعل الثابت الأزلى ثابتاً وأزلياً مثله ، وإلا لنسب الفعل المتغير الحادث إلى الفاعل الثابت الأزلى ، وهذا - فضلاً عن معاندته لطبيعة الوجود - نقص ، إذ الوجود الكامل يجب أن يماثل فعله وجوده فى الكمال ، والكمال لا يتحقق بدون الأزلية والثبات . ولا ريب أن النتيجة الحتمية لهذا هى استمرار الخلق منذ الأزل ، ولكن أليس هذا نفسه يبدو كأنه خلف لـتعارض مبدأ الخلق مع مبدأ الأزلية ، وإذا ، فلا مناص للقائلين

بالخلق من جحود فكرة الفعل الأزلي، لأن أول مصنوعات ذلك الفاعل يكون هو الأزلي الثاني .

على أنه إذا جحد أنصار الخلق مبدأ الفعل الأزلي ، وقرروا أن العالم كله حادث مخلوق في الزمان لا ينجون من أن يعترض عليهم بأن الإله حينئذ يكون له إرادتان متعارضتان تغلبت الأولى فلم يخلق شيئاً ، ثم لم تلبث أن انهزمت أمام الثانية فخلق العالم ، أو أنه كان متردداً ثم صمم فخلق ، أو أنه كان عاجزاً ثم قدر ، أو أن الخلق وعدمه كانا متساويين ثم جد أخيراً مرجح للخلق فرجح ، أو كانت طبيعة الموجودات غير قابلة للوجود ثم قبلته .

ولقد أجاب القديس أوجوستان<sup>(١)</sup> على أحد جواب هذا الاعتراض بقوله في « التكوين » : « إننا ولو أننا نعتقد أن الإله خلق السماء والأرض في مبدأ الزمان فإنه - مع ذلك - يجب أن نفهم أنه قبل بدء الزمان لم يكن زمان ، إذ أن الإله في الواقع قد خلق أيضاً جميع الأزمنة ، وهكذا قبل أن يخلق الزمان لم يكن زمان . وإذا ، فلا نستطيع أن نقول إنه قد كان زمان لم يكن الإله يعمل فيه شيئاً ، إذ أنه كيف يوجد زمان لم يخلقه الإله ما دام أنه هو صانع جميع الأزمنة ؟ وإذا كان وجود الزمان قد ابتداء مع السماء والأرض فإنه لا يمكن أن يوجد زمان لم يكن الإله فيه قد صنع السماء والأرض ... وإذا ، فليست الأزمنة أزلية كما أن الإله أزلي<sup>(٢)</sup> » . وقال أيضاً في « مدينة الإله » :

(١) القديس أوجوستان هو أحد عظماء آباء الكنيسة ، وقد ولد في أفريقيا الشمالية

في سنة ٣٥٤ وتوفي في سنة ٤٣٠ .

(2) St. Augustin, De genesi contra Manichoeos, livre 1, chap. II

( ٨ - مشكلة الألوهية )

من ذا الذى لا يرى أن الزمان لم يكن يوجد لو لم يكن هناك بعض المخلوقات الذين كانت حركاتهم المتعاقبة - والتي لم يكن من الممكن أن توجد معاً - تُكوِّن فترات قصيرة أو طويلة هي التي تؤلف الزمان ... وإذا ، فقبل العالم لا يمكن أن يكون قد وجد أى زمان ما دام أنه لم يكن موجوداً أى مخلوق تقيس حركاته الزمان ، وبالتالي يجب أن يكون العالم قد خلق مع الزمان مادام أن الحركة قد خلقت مع العالم<sup>(١)</sup> .

بان مما تقدم أن مجمل رد القديس أوغوستان على ذلك الاعتراض هو أن الزمان مؤلف من مقادير حركات الكائنات ، وهذا يستلزم أن يكون الزمان قد نشأ مع العالم ولم يكن قبله ، وإذا ، فليس هناك موضع للقول بأن فعل الإله كان منزهاً عنه ثم دخل فيه بالخلق . ونحن نعلم كذلك الجواب الذى أجاب به على الشق الآخر من هذا الاعتراض أبو حامد الغزالي بعد ذلك بعدة قرون ، والذي مجمله أن الإرادة الإلهية كانت منذ الأزل متعلقة تعلقاً صلوحياً بوجود العالم في وقت كذا ، وعلى صورة كذا ، ثم تعلقت عند إحداثه إياه تعلقاً تنجيزياً بهذا الإحداث ، ولا شك أن التغير في هذه الحالة لا وجود له بالنسبة إلى المريد ، وإنما متعلق الإرادة هو الذى انتقل من الصلوحية إلى التنجيزية إلى آخر ما جاء في نقاشه مع الفلاسفة في هذه المعضلة ، وما رد به عليه ابن رشد في نظرية أزلية العالم مما لا يتسع هذا المجال للإفاضة فيه .

( ب ) يقرر أنصار فكرة تعدد الوجود وفكرة الخلق أن جوهر العالم

مغاير تمام المغايرة لجوهر الإله ، وفي هذا تصريح بأن للعالم جوهرًا حقيقيًا ، ولما كان تعريف الجوهر الحقيقي عندهم هو الوجود بذاته فقد لزمهم أحد تخرجات ثلاثة ، أولها أن يكون العالم قد وجد بذاته ، وهو قول مناف لمبدأ الخلق ، وثانيها أن يكون العالم لا جوهر له ، وقد قالوا بأن له جوهرًا ، وثالثها أن يكون جوهر الإله والعالم واحدًا ، وهذا - فضلاً عن أنه نقض لما قرروه من مبدأ المغايرة - يهدم فكرة تعدد الوجود ومبدأ الخلق معاً ، ويدمجهم في القائلين بوحدة الوجود . ولهذا قد رأى ديكارت نفسه مضطراً إلى تقرير أن معنى الجوهر في جانب الوجود الأزلي غير معناه في جانب كل ماعداه . ولا شك أن هذا الحل ينتهي إلى نتيجة تزيد المشكلة تعقداً ، وهي أن إطلاق الجوهر يصير حقيقياً في جانب الإله ، مجازياً في جانب العالم ، وهذا هو عين الانزلاق في طريق مذهب وحدة الوجود ، إذ أن أشياح هذا المذهب هم الذين يقررون أنه لا جوهر في الحقيقة لـكل ماعدا الإله ، وإنما هذه المتباينات المشاهدة هي مظاهر خارجية ليس لها حقيقة جوهرية .

### ج - معضلة المحامد الإلهية

عند ما أثير البحث في المحامد الإلهية في المصور الحديثة نشأت حول هذه النظريات مسائل معقدة مليئة بالأشواك ، أولها تتعلق بالصلة بين الحرية الإلهية التي تضمن أنه لا يسأل عما يفعل وبين النواميس العقلية والخلقية ، فتساءل الباحثون عن هذه النواميس هل هي تفرض على الإله فرضاً بحيث يجد نفسه ملزماً باتباعها وعدم الخروج عليها ، أو هو الذي خلقها بأمر منه غير خاضع

لأى شيء ألبته سوى إرادته المطلقة من كل قيد؟ فذهب أكثر المتنسكين والمتكلمون المسلمون وبعض رجال الدين المسيحي كدانس اسكوت، بل بعض الفلاسفة كديكارت إلى اعتناق الرأي الثانى ، وقد أعلن هذا الفيلسوف الأخير أن الفرض الأول يستلزم أن يدعن الإله للنواميس على نحو ما كانت أساطير الإغريق تصف زوس كبير آلهتهم خاضعاً للقدر المبرم الذى هو حقيقة أخرى ذات وجود مستقل عنه ، ولكن أكثر رجال الدين المدرسين والفلاسفة المحدثين ذهبوا إلى تأييد الرأي الأول، فصرح ليبنيز (وهو من أعلام ممثليهم) بأن الإذعان للعقل والخير ليس عبودية ، وإنما هو عين الحرية ، وقصارى القول فى هذا الشأن هو أن الحق والخير لم يوضعا وضماً طغيانياً لايسأل فيه واضعه عن لِمَ وكيف ، وإنما هما معنى العقل الإلهى نفسه .

#### د — معضلة التعين الإلهى

يوشك مجهود الفلاسفة المؤلهين فى القرنين الأخيرين أن يكون منحصراً فى بحث نظرية التعين الإلهى ، وقد صدروا فى هذا البحث عن مبدأ مؤسس على دعائم متينة من المنطق ، وهو وضعهم أنصار فكرة المفارقة الإلهية وجهاً لوجه مع أشياع مذهب وحدة الوجود أو الحلول الذى كانت المدرسة الألمانية على الأخص هى الممثلة الوفية له ، وكانت تلك المواجهة بين المذهبين المتعارضين على النحو التالى :

من المعروف فى البيئات الفلسفية أن الوجدانيين والحلوليين قد وجهوا أحداً سبهم النقد إلى نظرية المفارقة التى تقتضى التشخيص أو التعين اقتضاء ضرورياً

ولما كان التعمين يستلزم التحديد ، ولما كان التحديد حصراً ، ولما كان الحصر متنافياً مع الكمال الإلهي ، فقد أدى التعمين إلى جحود الألوهية من أساسها ، إذ من القضايا البديهية لدى الوجوديين قولهم : كل تحديد جحود ، أو كل تشخيص مناف للكمال الذي هو الإطلاق والانتهاء .

ولكن أتباع نظرية المفارقة يردون على خصومهم بأن ذلك يكون حقاً لو أريد بكلمتي الانتهائية والإطلاق معنى اللامحدودية ، أما والمراد هو العكس أى التعمين الكامل المطلق ، فإن ذلك يكون منسجماً مع الكمال أشد انسجام وهم لا يكتفون بهذا الدفاع ، بل يهاجمون نظرية الوحدة والحلول بقولهم : إن التحديد والجحود - فضلاً عن أنهما غير متلازمين كما يزعم خصوم فكرة المفارقة - هما متعارضان أشد أنواع التعارض ، أى هما كالموجود واللاموجود إذ بقدر ما يفوز الكائن من مقتضيات التحديد أى من المميزات التي تعينه وتفصله من غيره هو يشغل درجة عليا أو دنيا فوق سلم الوجود بالنسبة إلى ما هو أقل أو أكثر منه فوزاً بهذه الميزات ، وبعبارة أوضح : إن الكائن الأدخل في اللامحدودية هو الأقل أحقية ، والكائن الأكثر فوزاً بعوامل التعمين والتحديد هو الأعمق في الأحقية ، وبالتالي هو الأقرب إلى الكمال . ومن دلائل ذلك أن ما بالفعل هو أقدر على التأثير مما هو بالقوة ، وأن الكائن ذا الأوصاف والمميزات أثبت من الهيمولي أو الماء . وعلة هذا الرجحان هي وجود التعمين في الأول وانسلابه من الثاني ، وهذا يقتضى أن يكون الإله هو الوجود الأوحد الجامع لكل عوامل التعمينات والتحديدات ، إذ هو وحده

## الكامل المطلق<sup>(١)</sup> .

غير أن هذه الفكرة لم تسلم من الطعنات التي سددها إليها الخصوم بقولهم إن تشخيص الإله يحصره في جهة من الجهات الست ويخضعه لسلطان الحس ، وبالتالي يهوى به إلى دوائر المادة ويدخله في نطاق المكان والزمان ، وهذا متناف مع الألوهية التي لا تثبت إلا بالجلال عن كل انحصار وخضوع ، ولاكن أنصار هذا الرأي يجيبون على ذلك الاعتراض بأن معنى التشخيص في جانب الإله ليس هو في جانب الموجودات الأخرى .

### ه - معضلة الشر

تعد هذه المعضلة من أهم المعضلات التي دار حولها أعنف الجدل وأقساه في الشرق والغرب ، إذ قسم الباحثون الشر إلى ثلاثة أقسام : أولها الشر الطبيعي ، وهو الآلام المادية ، وثانيها الشر الميتافيزيكي أو المابعد الطبيعي ، وهو النقص الموجود في الكائنات ، وثالثها الشر الأدبي وهو الرذائل والآثام وبعد أن قسموه هذا التقسيم شرعوا يتساءلون : كيف ينسجم وجود هذا الشر بأنواعه الثلاثة ، أو في مظاهره الثلاثة مع خيرية الإله المحضة النقية ؟ وكيف يمكن أن تكون العلة الفاعلة البناء المحافظة التي شملت بمعانيها كل شيء هي علة الشر الهدام ؟

أجاب على هذا التساؤل عدد كبير من الفلاسفة المفكرين في العصور الوسيطة وفي العصر الحديث ، وقد أردنا أن نستأنس هنا بشيء من إجابات

(١) Emile Saisset, Essai de philosophie religieuse.



أفذاذهم لنضع أمامك صورة أمينة من البحوث القيمة .

### (١) رأى ابن سينا :

يصور ابن سينا رأيه في هذه المعضلة الخطيرة التي دوخت الفكر منذ عهد أرسطو ، بل منذ عهد زرادشت إلى اليوم تصـويراً قيمياً في إشاراتِهِ فيقول : « المسألة الثامنة في كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي . إشارة ، الأمور الممكنة في الوجود ، منها أمور يجوز أن يتعبرى وجودها عن الشر والخال والفساد أصلاً ، ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها إلا وتكون بحيث يعرض منها شر عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات ، وفي القسمة أمور شرية إماعلى الإطلاق وإما بحسب الغلبة ، وإذا كان الجود المحض مبدأً لفيضان الوجود الخيري الصواب ، كان وجود القسم الأول واجباً فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها . وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه ، فإن في ألا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزاً من شر قليل ، شر أكثر ، وذلك مثل خلق النار ، فإن النار لا تفضل فضيلاتها ، ولا تكمل مئونتها في تميم الوجود إلا أن تكون بحيث تؤذى وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية ، وكذلك الأجسام الحيوانية لا يمكن أن تكون لها فضيلاتها إلا أن تكون بحيث يمكن أن تتأدى أحوالها في حركاتها وسكوناتها — وأحوال مثل النار في تلك أيضاً — إلى اجتماعات ومصادمات مؤذية ، وأن تتأدى أحوالها وأحوال الأمور التي في العالم إلى أن يقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد وفي الحق ، أو فرط هيجان غالب عامل من شهوة أو غضب ضار في أمر المعاد ، وتكون القوى المذكورة لا تغني غناها أو تكون بحيث يعرض لها

عند المصادمات عارض خطأ وغلبة هيجان ، وذلك فى أشخاص السالمين وفى أوقات أقل من أوقات السلامة ، ولأن هذا معلوم فى العناية الأولى ، فهو كالمقصود بالمرض ، فالشر داخل فى القدر بالمرض كأنه مثلاً مرضى به بالمرض<sup>(١)</sup> »

وهم وتنبيهه ، ولعلبك تقول هلا أمكن أن يبرأ القسم الثانى عن حقوق الشر ؟ فيكون جوابك أنه لو برىء عن أن يلحقه ذلك لكان شيئاً غير هذا القسم ، وكان القسم الأول وقد فرغ منه ، وإنما هذا القسم فى أصل وضعه مما ليس وضعه مما ليس يمكن أن يكون الخير الكثير يتعلق به إلا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند بالمصادمات الحادثة ، فإذا برىء عن هذا فقد جعل غير نفسه ، وكان النار جمعت غير النار ، والماء غير الماء ، وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالوجود على ما بينا<sup>(٢)</sup> .

(٢) رأى القديس توماس ١٢٢٥ — ١٣٧٤ :

ليس الشر كائنًا ذا وجود حقيقى ، ولكنه أيضاً ليس عدماً مطلقاً ، وإنما هو انسلاب الخير ، لأنه لا يمكن تصور الشر دون تمقل انعدام الخير ، ولهذا لا يوجد شر أعلى كما يوجد خير أعلى ، لأن انسلاب الخير الأعلى ينتج وجود خير نسبي ، ولا ريب أن حالة الخير النسبي ليست حالة شر محض . على أن القديس توماس لا يُعنى بالشر المادى إلا عناية ثانوية ، وإنما الذى يهيمه على الأخص هو الشر الأدبى الذى هو وحده الشر الحقيقى ، وهو عنده نوعان : أولهما الشر الناشئ من الخطأ أو سوء التصنيع ، وثانيهما الشر الناجم عن

(٢١) انظر المسألة الثامنة من النمط السابع من الإشارات .

الأحزان القلبية والآلام النفسية . وعلة الأول هي الإنسان وحده ، ومصدره الثاني هو الإله ، ولكنه لا يصدر عنه إلا عرضاً ولمصلحة أهم وأعم .

### (٣) رأى ليبنيز ١٩٤٦ - ١٧١٦

يرى هذا الفيلسوف أن علة الشر توجد في الحدود الأساسية للكائنات ، وبهذا المعنى يمكن القول مع أفلاطون بأن عنصر الشر كامن في المادة ، ولكن على ألا يكون معنى كلمة المادة على ظاهره المفهوم لدى الرأى العام ، وإنما معناها الأحوال المرتبطة بالكائنات من حيث الجوهر ، أى من حيث هي ممثلة تمثيلاً صادقاً في العقل الإلهي ، وإذا كان أصل الشر ناشئاً من حد الكائنات ووقفها عند نقط معينة لاتتمدها طبائعها فإنه لا يكون له علة وجود ، بل علة انعدام ، وبعبارة أدق : ليس له علة إيجابية ، بل علة سلبية .

بقى في هذه النقطة أن يتساءل : لماذا لم يسمح الإله بالشر ؟ ولكن ليبنيز يجيب على هذا التساؤل بأن الإله كان يريد الخير ويحققه في كل شيء بدون استثناء ولا يسمح بوجود الشر في أية ناحية من نواحي الكون لو أنه كان ينظر إلى كل جزئية من جزئيات الطبيعة على حدة ، ولكن لما كان ينظر إلى الكون كله على أنه وحدة عظمى لا تتجزأ ، ولما كان مايعتبره البعض خيراً قد يصطدم أو يتناقض مع مايعتبره البعض الآخر خيراً أيضاً ، فقد شاءت الإرادة الإلهية أن تضحى بالخيرات الجزئية في سبيل خير تلك الوحدة الكونية العامة . وقد يقتضى هذا النظر السامى وجود بعض الشرور التي لا يتحقق الخير الأعلى بدونها . ولا ريب أن ذلك هو أسنى مقتضيات الحكمة . وقصارى

القول أنه لا ينبغي أن يقاس ما يجب على الإله فعله بما يجب على الإنسان فعله ،  
وإلا لتحكمت إرادة الإنسان في الكون . ولا جرم أن هذا منهج بين الفساد  
إذ أن في الكون شؤوناً أخرى لا تصل إليها مدارك الإنسان فضلاً عن أن  
تشملمها عنايته ، وتحكمها إرادته ، بل يجب على هذا الإنسان أن يلتزم حدوده  
ويدرك أن ما يبدو أنه فوضى في الجزء قد يكون في الكل أرقى أنواع النظام .

---

# مبدأ وحدة الوجود

تمهيد

سيراً على النهج الذى رسمناه لأنفسنا فى الفصول السابقة من هذا البحث والذى اقتضى منا أن ندرس بدياً النظريات القائلة بفارقة الإله العالم لدى القدماء والمتوسطين والمحدثين ، ثم نثنى بدراسة النظريات الأخرى المعارضة لها والقائلة بوحدة الوجود ، سندرس مبدأ وحدة الوجود عند هؤلاء جميعاً ، ولكن على أنه معضلة عقلية خاضعة للنظر الفلسفى الخالص من كل شائبة أجنبية عن الفكر النقي ، أما دراسته تحت المظهر النفسى ، فإننا سنهين بها بعد انتهائنا من هذا الجانب الفلسفى وتفرغنا للجانب البصرى الذى أشرنا إليه فى أول هذه الفصول .

- ١ -

## الآراء القديمة

١ - إله قدماء الهندود

### (١) في الديانة الشعبية

كان من نتائج الأسطورة البدائية التي أسس عليها الهندود الأولون فكرة بدء الخلق أن سرى في تلك البلاد عنصر وحدة وجود ساذجة لم تلبث أن تحولت إلى وحدة الوجود الفلسفية التي أخذت تقوى مع الزمن حتى عم الاعتقاد بها بلاد الهند كافة والتي لم يجد الكهنة بداً من تسجيلها في الدين الشعبي الجديد ، وما هو ذا البيروني يحدثنا عن هذه الوحدة نقلاً عن أحد تلك الكتب الشعبية فيقول :

« قال باسديو في كتاب « بكيتا » : أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية ، لأن « بشن » جعل نفسه أرضاً يستقر الحيوان عليها ؛ وجعله ماء ليفيذهم ، وجعله ناراً وريحاً لينميهم وينشئهم ، وجعله قلباً لكل واحد منهم ، ومنح الذكر والعلم وضديهما على ما هو مذكور في بيذ<sup>(١)</sup> . »

---

(١) أنظر صفحة ١٩ من كتاب « تحقيق ما للهند من مقولة » للبيروني ويذغى أن يلاحظ هنا أن بيذ هو كتاب القيدا .

## (٢) في كتابي البراهماناس والأوپانيشاد

وإذا أغضينا عن الديانة الشعبية وصعدنا إلى مستوى أرق فنظرنا مثلاً في كتاب « براهماناس » لاحظنا أن العبادات لم تعد توجه إلى آلهة الثيدا القدماء كما كانت الحال في أول الأمر ، وإنما توجه إلى كلمة « الكينونة » أو إلى « براهمان » الذي جعله الكهنة مرادفاً للكائن الأعلى ، أما كتاب « الأوپانيشاد » فهو أصرح في هذا الموضوع وأجرأ من كتاب « براهماناس » إذ هو يعلن أن « براهمان » مرادف للمطلق الأعلى أو « الأتمان » . ومعنى هذه الكلمة : « الفيداته » أو الجوهر اللاشخصي ، وهذا الجوهر في كل كائن حي أو جامد حقيقة الجوهرية المطلقة الأزلية الأبدية ، أو بعبارة أوضح : كل صغيرة وكبيرة من أجزاء العالم مشتملة على « براهمان - أتمان » وإذا ، فـ « براهمان » حقيقة عامة في كل شيء ولا يمكن تعيينها ولا تشبيهها بأي شيء آخر . والتعريف الوحيد الذي يمكن أن يعرف به هو : « ما ليس هذا ولا ذاك » أو « هو العام الأزلي الأبدى في ثباته » ولاكونه لا تشبه به أية حقيقة ظاهرية ، أمكن أن يتحقق في كل حقيقة ، وهذا الحلول هو الذي يحقق لكل حقيقة وجودها . وبناء على هذا فهو غايتنا في كل بحث ومبتغانا في كل كائن ، وهو الذي يمكن به حركة المتحرك ، وهو الحياة التي تدب في كل جسم ، والفكرة التي تنشأ في كل رأس ، وهو الذي يمكن أن يكون صغيراً كحبة الأرز أو كالصورة التي ترسم في إنسان العين ، ولكنه هو نفسه الذي يغمر العالم وهو أعظم من الزمان والهواء والسماء .

وقد نجم عن هذه الفكرة ألا يكون في الوجود حقيقة أخرى غير هذا الجوهر الحال في كل جزئية من جزئيات الكون ، وأن الطبيعة ليست إلا زيفا حائلا ، وأن كل كائن تنمو أحقيته أو باطليته بقدر ما يشتمل على ذلك الجوهر الأزلى كثرة وقلة .

### (٣) رأى « سامكهيا »<sup>(١)</sup> في محرك الكون

لا يرى صاحب هذا المذهب أنه يوجد للكون إله قدير منفرد بالتصرف فيه ، وإنما يرى أن هناك روحا عاما أو عالما من الأرواح غير محدود ولا متناه ، متشابه الوحدات ، وأن هذه الوحدات بتكاتفها مع المادة هي التي تحدث في الكون هذه الآثار وتلك التغيرات على النحو الذي يفصله فيما بعد ، وهو يرى كذلك وجود عالين هما في الحقيقة والأزلية سواء ، وهما : النفس وتسمى بالهندية : « پوروشا » والمادة وتسمى : « براكيتي » .

وهذان العالمان لا يتفقان في أى شئ ، آخر عدا الحقيقة والأزلية والأبدية ، ومع ذلك فإن بينهما صلة قوية ، لأن مجاورة النفس للمادة هي التي تكسبها الحركة التي هي منشأ كل النتائج الصادرة عنها ولكن النفس وحدها لا تستطيع أن تفعل شيئا وإن كانت حية مشتملة بالقوة على جميع عناصر القدرة التأثيرية ، وهي مبصرة ولكنها عاجزة على عكس المادة العمياء المشتملة على قدرة كامنة يستحيل بروزها من غير اتصالها بالنفس ، وهم لهذا يشبهون اتحادهما باتصال مقعد وأعمى التقيا في صحراء فانفقا على تعاون عملي بينهما يضمن لهما النجاة ،

(١) عاش مؤسس هذا المذهب في القرن السادس قبل المسيح .



وهو أن يحمل الأعمى المقعد على كتفيه ، ليتمكن من السير في مقابل أن يدلّه المقعد بوساطة بصره على الطريق الذى لم يكن فى مكنته أن يعرفه لولا معاونة رفيقه ، وقد وصلا إلى شاطئ النجاة بفضل هذا التعاون العظيم .

وهكذا شأن النفس مع المادة هيأ لها اتحادها إبراز خواصهما التى لم تكن لتوجد بدون هذا الاتحاد .

وللمادة ثلاث صفات ملازمة لها ، وهى الخيرية والهوى والظلمة ، وأن هذه الصفات تظل تتفاعل فيما بينها فى عصور مختلفة حتى تصل إلى حالة الاعتدال التى تسوى بينها فإذا وصلت إلى هذه الحالة تطورت تطوراً آخر جديداً نشأت عنه الطبيعة ، وبارتباط النفس والمادة المتطورة والطبيعة الناشئة عن هذا التطور يوجد العالم المشاهد .

#### (٤) تطور فكرة الارتباط

غير أن هذه النظرية لم تلبث أن تلاشت وحلت محلها نظرية أخرى على العكس منها تماماً ، إذ أصبحت فكرة الارتباط الحقيقى بين النفس والمادة لا وجود لها ، وإنما أصبح رأى السائد هو أن النفس أجنبية عن المادة ، ولكنها تجتمع معها اجتماعاً مؤقتاً ، أساسه الضرورة التى تتطلبها الحياة الدنيوية ثم لا تلبث هذه الضرورة أن تزول فتخلص النفس من هذه الصلة المقيدة لها ثم تنطلق إلى عالم الأبدية الأعلى<sup>(١)</sup> .

(١) أنظر صفحة ١٦٠ وما بعدها من كتابنا الفلسفة الشرقية .

## ب - إله الرواقين<sup>(١)</sup>

لم يكن للرواقين مناص من أن ديناميكيتهم القائلة باشمال كل جزء من أجزاء العالم على حياة كامنة أو ظاهرة هي طبيعة فيه غير متأثرة بأى شىء خارجى تنتهى بهم حتما إلى القول بوحدة الوجود ما دام أن العالم عندهم هو كائن حى مشتمل كالإنسان على جزء مدبر ، وهذا الجزء هو نفس العالم أو الإله ، ومع ذلك فهذه النفس لا تختلف فى جوهرها عن جسم العالم ، وإذا فليس الإله والعالم إلا موجوداً واحداً . وإذا كان الإله هو العلة الفاعلة العليا فإن كل ماعداه لا يمد وكونه بعضاً انبثق عنه . ولا ريب أن الرواقين بذكرهم هذه البعضية فى وضوح وبتصریحهم بأن روح العالم نار ، هم يسجلون على أنفسهم مادية لا سبيل إلى الشك فيها ، على أنهم لا يوارون فى هذه المادية ، إذ هم يملنون أنه لا يوجد إلا المادة اللامحضة ، وأن اللامادية المحضة هى ضرب من الخيال ، وأن التماس ضرورى للإيجاد .

غير أن هذه النار الإلهية التى هى روح العالم ليست كالنار الهاوية المبتعدة عن المركز ، وإنما هى نار أزلية مشتملة على جميع الفكر ، حاوية لعل كل الموجودات ، وهى كذلك أبدية لا يمتورها فناء ، وإنما الذى يفنى ويتجدد هو أغلفتها المختلفة ومظاهرها المتباينة وهى الشخصيات الظاهرية .

(١) أزهرت هذه المدرسة فى القرنين الرابع والثالث قبل المسيح راجع « الفلسفة

الرواقية » للدكتور عثمان أمين ١٩٤٥ ص ١٤٢-١٥٦ والجزء الثانى من كتابنا الفلسفة الإغريقية

على أن الرواقين - مع قولهم بعدم سمو العلة الفاعلة في جوهرها على العالم - يرون أنها هي المشرفة على تنظيم كل كبيرة وصغيرة في الكون ويسندون إليها التدبير التام والعناية الكاملة ويجزمون بأن غاية كل جزء من أجزاء العالم هي الخير والكمال . وهنا ينبرى لمناضلتهم الارتيازيون فيقررون أن الأمراض والآلام التي يكتظ بها العالم هي آية من آيات فقدان المذهب الثابت في الكون، ولكن الرواقين يردون عليهم بتعلييل أفلاطون وأرسطو لوجود الشر وهو القائل بأن الشر ليس إلا جزئياً عارضاً في كل ثابت دائم الاتجاه نحو الخير .

## ج - إله الإسكندرانيين

### (١) الأقنوم الأول أو المبدأ الأوحد

مزج المؤسس الحقيقي للأفلاطونية الحديثة وهو أفلوطين<sup>(١)</sup> آراء أفلاطون وأرسطو والرواقين بالتنسك الشرقى ، فقرر أن الإله هو مبدأ كل موجود ، وهو المبدأ الأسى من كل وجود محدود ، أو هو الواحد الأوحد المطلق اللامتناهى ، والذي لا يوصف بأى وصف لاضالة جميع الأوصاف بالنسبة إليه أو لتأديتها إلى الابتعاد عن الوحدة بأى وجه من الوجوه . ولا ريب أنه في تمسكه بهذه الوحدة الصارمة متأثر بالرواقين الذين أعلنوا أن درجة حقيقة الوجود تتبع درجة اتحاد أجزائه ، أى بقدر ما يكون ائتلافها قويا يكون

(٢) ولد في مدينة ليكوبوليس من مدن مصر العليا في سنة ٢٠٤ وتوفي بالقرب

من مدينة بوزول بإيطاليا في سنة ٢٧٩ .

نصيبها من الحقيقة وافرأ ، وقد يزداد هذا الائتلاف عندهم قوة إلى حد أن تصبح أجزاء الموجود غير قابلة للانفصال . ولهذا كانت كل حقيقة ليست كاملة ائتلاف الأجزاء ، غير كاملة الحق ، وكانت فوقها حقيقة أخرى متناهية في الوحدة . فمثال ذلك أن أجزاء الجسم الحى وأجزاء العالم متحدة اتحاداً ما يتمثل في الألفه التى تجمع بينهما بقدر الإمكان ، ولكنها ليست كاملة الاتحاد في العالم . ومن أجل ذلك كانت فوقها حقيقة أخرى هى غاية في الاتحاد ، وهى النفس الخاصة في الجسم الحى والنفس العامة في العالم .

وفى الحق أنه لو لم تكن هذه الوحدة العليا موجودة لتمزق كل شىء وفقد وجوده ، لأنه لا يوجد أى شىء إلا بوساطة التوحد الذى يخضع له كل موجود .

غير أن الواحد لا يمكن أن يكون مبدأ هذه الموجودات إلا إذا كان محتوياً على جميع الحقائق التى تنتج منها . فمثلا النفس الخاصة تشتمل على تفاصيل الجسم الذى تقطنه ، ولكن بهيئة لا تقبل الانفصال البتة .

على أن أفلوطين بعد هذا الاتفاق مع الرواقيين على أن الوحدة تأتى من الأعلى إلى الأدنى يعود فيختلف معهم في كيفية سريان هذه الوحدة ، فبينما يرى الرواقيون أن الواحد الأعلى هو الذى يتولى توحيد الأدنى بفعل إيجابى من جانبه ، ترى أفلوطين يجزم بأن الواحد الأعلى لا يتنزل إلى توحيد الأدنى ، ولكنه يظل في وحدته الذاتية وكاله الثابت الذى لا يتغير ولا يتحرك ، وإنما الذى يحقق الوحدة في الموجودات الدنيا هو مشاهدة ذلك الواحد من جانب هذه الموجودات ، ولا يمكن أن يتسرب شىء من المبدأ الأعلى إلى الأدنى .

وبالاجمال : لا يقوم الأعلى بعمل إيجابي إلا ملء الموجودات الدنيا بأنواره<sup>(١)</sup> وانعكاس كماله على كل ماهو جدير بأن يتلقاه ، فالمقل مثلاً يشاهد المبدأ الأول فيتلقى من فيضه ما يحقق حقيقته ويجعله قادراً على توحيد ماهو أدنى منه ، بل إن الطبيعة نفسها في تأمل لاشعورى صامت دائم في المثال المعقول يدفعها إلى محاولة محاكاته .

الحقيقة الأولى أو الواحد إذاً ، هو المبدأ الأول الذى لا ينقسم ، والذى هو لاشيء وكل شيء فى آن واحد ، هو لاشيء لأنه لا يمكن أن يتميز فيه شيء معين ، وهو كل شيء ، لأن منه ينبثق كل شيء .

ويظهر أن أفلوطين قد استعمار من محاورة « پارمينيد » هذا المبدأ الذى يمكن بمقتضاه عزو كل شيء إلى الواحد وسلبه عنه كما تأثر بالكتاب السابع من الجمهورية الذى يصرح بأن الخير هو الذى يحقق لكل موجود وجوده ويضعه فوق الجوهر . وهكذا الواحد الأول عند أفلوطين هو حقيقة دون أن يكون جوهرأ ، أى أنه ليس محدداً بنعوت إيجابية أو ذا صورة معينة . ولهذا وجب أن ينبه هنا على أن نعوت الوحدة والأولية والخيرية ليست صفات إيجابية أو صوراً محددة للواحد ، وإنما هى أساليب مجازية تسومح فى إطلاقها على الواحد بمقتضى علاقة الكائن الأدنى به .

إنه ليس محدوداً ولا مشخصاً من أى وجه ، وهو ليس مشتملاً على الجمال ولكنه فوق الجمال وعلمته ، وليس له إرادة ولا إيجابية ، وليس العقل العام

(١) ليست إفاضة الأنوار الإلهية على العالم تنزلاً من جانب الإله حتى ينقض القول به مآقرره أفلوطين آتفا وإنما ذلك أمر تقتضيه الطبيعة الإلهية ذاتها .

متوحداً معه ، وليس هو الموجود ، لأن الموجود هو كل ، والكلية تتناهى مع الوحدة المطلقة وهو كـ « لا موجود » پارمينيد ، أى لا يلحقه الفكر ، ولا يمكن وضع لفظ للتعبير عنه .

ومع ذلك فاستحالة وجود منشأ الكثرة والتجديد إلا لديه تضارنا ضرورة إلى أن نضع له نمطاً إيجابياً وهو العلة اللامتناهية لكل شيء .

وهنا تعرض معضلة معقدة تنشأ من سؤال يقتضيه المقام وهو : لماذا لم يظل في وحدته المطلقة ؟ ولم تظل الحقيقة محصورة فيه ؟ ولكن أفلوطين بدل أن يجيب على هذا السؤال بما يحل المعضلة نراه يلجأ إلى المجازات والصور الشعرية التي يمكن أن يستخلص منها بعد لآى أن الواحد لا يحدث آثاره إحداثاً إرادياً ، وإنما إذعاناً لضرورة طبيعته ، لأنه كما أن الموجود الحى البالغ ينسل شبيهه ، كذلك الكامل ينتج شبيهه ، وهذا الإنتاج الغير الإرادى ناتج عن الوفرة المتحققة في الواحد كالنور الذى ينتشر فيفيض على ماحوله دون أن ينقص منه شيء ، وما ذلك إلا لأن مامن الواحد ليس هو جوهره ، وإنما هو نتيجة من نتائج عليته التي لا تنتهى . ونستطيع أن نسمى هذا الإنتاج مع شيء من التجوز بالفيض أو الانبثاق ، وليس هذا المنبثق إلا صورة أو ظلاً لمنتجه ، وهو يشترك إلى أن يقترب منه بقدر المستطاع . ولهذا لم يكذب ينبثق عنه حتى اتجه نحوه ليشاهده .

## (٢) الأقسام الثانية أو العقل

ومن هذه المشاهدات ينشأ الأقسام الثانية الذى هو الموجود والعقل والمقول في آن واحد ، ولكنه نشوء أزل لا يدخل في الزمان .

بلى الواحد الأول إذا العقل الذى هو فيضه وانعكاس نوره ، ولا كان أقل منه كمالاً فقد أمكن أن يقبل الكثرة ، غير أن صلاته الوثيقة بالواحد تجعله لا يعتمد عن الوحدة مع قبوله الكثرة .

إنه يتمثل لنا فى عدة مظاهر ، أولها العالم المعقول . وثانيها الكائن أو الجوهر . وثالثها العقل العام .

ففى العالم المعقول نشاهد الحقيقة التى كانت متمركزة فى الواحد ، وقد انتشرت فى كثرة متفاوتة الدرجات أى انتشرت أجناساً وأنواعاً . وينبغى أن يلاحظ هنا أن هذا النظام ليس محدثاً وإنما هو أزلى ، غاية ما فى الأمر أن أفكارنا هى التى تتحرك نحو هذه الحقائق سالكة إلى إدراكها سبيل تقسيم أفلاطون .

أما الناحية الثانية من الأقسام الثانى فهى سر الموجود أو الجوهر أى المحتوى الوجودى الذى تشتمل عليه الكائنات والذى يحقق موضوعيتها للمعرفة وبهذا يكون الأقسام الأول فوق الموجود ، والأقسام الثانى هو الموجود نفسه إذا نظر منه إلى هذه الناحية .

أما الناحية الثالثة فهى العقل نفسه ، وفى هذه النقطة يجب أن يعترف لأفلاطون فى هذا المذهب بالتجديد العظيم الذى لفت أنظار معاصريه والذى شك فرغوريوس فى مبدأ عهده باعتراف الأفلاطونية الحديثة .

وبتلخيص هذا التجديد فى أن أفلاطون كان أول من أدخل التوحيد بين العقل والمعقول فى الأفلاطونية . وبيان ذلك هو أن العقل عند أفلاطون هو المدرك ، وأن الموجود أو المعقول هو المدرك . ولا ريب أن هذا هو التعدد

بمعينه ، بل إن الأفلاطونية قد رتبت هاتين الحقيقتين المختلفتين فوضعت المعقول قبل العقل ، وجزمت بأن المعقول فعل دائماً ، وبأن العقل هو بالقوة ولا يصير بالفعل إلا عند استيلائه على المعقول ، فلما جاء أفلوطين لم يتبع هذا الرأي ، بل اعتنق في هذه النقطة مذهب أرسطو الذي يصرح بأن المدرك والمدرك شيء واحد ويرفض في صرامة أن يمتزج بمعروف خارج عن العارف ، بل استعمار أفلوطين عبارته المشهورة في ذلك وهي قوله : « في العلم ، المعروف هو نفس العارف » .

وهذا هو سر تعدد الأقسام الثاني عند أفلوطين وجعله إياه عقلاً ومقولاً وجوهرأ في آن واحد .

وبرهانه على ذلك هو أنه لو كان المعقول غير العقل للزم عليه تصور عقول لا تعقل بالفعل في حالات معينة ، ولترتب عليه أن تنطبع المقولات الأجنبية فيها انطباع المحسّات في الحواس ، وهذان الأمران يقتضيان النقص ، لأن الأول منهما يميز على العقل عدم التعقل ، والثاني يجعل متعلقاته غير مؤكدة لأنه لا يملك منها إلا صورها المنطبعة فيه .

ولكنه على الرغم من هذا ظل أفلاطونياً بعض الشيء في هذه النقطة ، إذ وضع فوق العقل حقيقة أخرى كما فعل أفلاطون في « تيمييه » وإن كانت هذه الحقيقة ليست هي المعقول كما رأى حكيم أثينا ، بل هي الواحد الأول كما أسلفنا .

وهذه الناحية من الأقسام الثاني يطلق عليها أفلوطين اسم العقل العام ، وهو عنده محتو على جميع عناصر العالم المعقول . وتعقله للواحد ينتج له معرفته



بنفسه ، ومعرفة العالم المعقول ، وتمقله ذاته ينتج له التأكد المطلق من وجوده ومن وجود كل ما يشتمل عليه .

ويمكن بعد هذا أن نلخص العالم المعقول عند أفلوطين في فكرة واحدة لها أهميتها من العمق لما ترتب عليها من آراء ونظريات في فلسفة هذا الحكيم نفسه ، وفي فلسفة المصور الوسيطة عامة ، ولدى فلسفة الإسلام خاصة . وهذه الفكرة هي أن أفلوطين قد ألف من العالم العقلي هيئة متعددة إذا تمقل أحد أفرادها نفسه ، تمقل جميع الآخرين في نفس الوقت ، وهي تنتهي إلى واحد ، أو قل : إنها لا تكون إلا واحداً .

### (٣) إشكالات على هذا المذهب

أورد النقاد على مذهب الاسكندرانيين عدداً من الإشكالات التي تفهم حيناً موقف التناقض ، وتنزلهم حيناً آخر في منزلة الحيرة التي تنتهي إما إلى التوقف ، وإما إلى المغالطة التي تنم عن ضعف الحجة ومجافاة المنطق المستقيم ، وقد أسس هذه المآخذ فريق من القدماء والمتوسطين ثم فرع المحدثون عليها فروعاً أوسع وأبعد مدى ، وقد جمع الأستاذ سانتيلانا هذه الإشكالات وخلصها في كتابه المخطوط تلخيصاً جيداً أردنا أن نقطف منه ما يلي :

« إنكم قد وضعتم « أولاً » محضاً قلتم إنه فوق العقل وفوق الوجود وفوق كل طور من أطوار الفكر والتعيين ، فإذا كان كذلك ، فمن أين لكم وجوده ؟ وكيف أدركتم تأثيره في العالم ؟ وما هو بهذه الصفة إلا مصادرة محضة لا يمكن إثباتها ولا إنكارها بوجه من وجوه المباحثة ثم إذا كان فوق العقل فكيف يتصور صدور العقل منه ؟ وإذا كان فوق الحياة فكيف تصدر

منه الحياة؟ وبالجمله كيف يتصور صدور الكثرة باختلاف أنواعها من الأحادية البسيطة المحضة المتعالية عن كل شائبة من الكثرة فقد لا يخلو الأمر من حالين إما أن يقال : إن الكثرة كانت مكنونة في ذات الأول المحض كما قال بعض الصوفية إنها كالشجرة في النواة ، وهذا إدخال الكثرة في ذات العلة الأولى ، وهي على قولكم بسيطة محضة ، وإما أن يقال : إن الكثرة لم يكن لها أثر ولا رسم في ذات الأول ، وكيف يتصور حينئذ أن تكون هي علة للكثرة؟ ثم إذا سلمنا ذلك ، فكيف يكون تأثير ذلك الواحد البسيط في الموجودات ، فإذا قلتم إنه بنوع فيض فهو قول مجازي لا برهاني ، إذ لا يفيض الشيء إلا بما فيه ، ولا يظهر منه إلا ما كان فيه من قبل ، فإننا إذا قلنا إن الشمس تفيض بالنور ، والنار تفيض بالحرارة ، فالنور والحرارة مما هو موجود فيهما لا محالة ، وإلا لما كانتا علة لهما ، ومثل ذلك لا يطلق على الواحد المحض ، إذ نفيتم عن ذاته الكثرة بالمرّة ، فكيف يجود بما ليس فيه؟ ثم إن الفرق الذي جعلتموه بين ذات الإله وقوة الإله لا يخلو من الإشكال وذلك أن مثل هذا التمييز بين الذات والقوة مما يجوز في الأشياء المعينة القابلة للتجزئة والتفريق ، وإنما الذات الإلهية لا تفريق فيها ولا تمييز بين الذات والقدرة سيما على قولكم بأنها أحادية بسيطة ، فإذا قلنا إنه مؤثر بما يصدر من ذاته من القوة مع بقاء ذاته على حدتها أدخلنا فيه نوعا من التمييز ، وكيف تكون القوة الإلهية في العالم ولم يكن فيها الإله بذاته .

## - ٢ -

## الآراء الوسيطة

١ - عند متوسطى الهنود

(١) إله الیوجیین<sup>(١)</sup> :

كان الیوجیین يؤمنون بوجود إله واحد أزلى أبدي منزه عن الاستعانة بغيره وعن كل ما یوجب نقصه فی زعمهم .

وقد سجل أبو الريحان البيروني هذا فی كتابه فأكد أن فكرة الألوهية عندهم كانت سامية جليلة ، وأنهم كانوا یعبدون إلهاً متصفاً بكل كمال ، منزهاً عن كل نقص ، ثم عقب على هذا التأکید بقوله :

« ولنورد فی ذلك شيئاً من كتبهم لئلا تكون حكايتنا كالشيء المسموع فقط » ، ثم أورد بعد ذلك محادثة وردت فی أحد كتبهم المقدسة بین سائل مسترشد ومجيب موضح ، وفي هذه المحادثة يرى الباحث الأدلة ناصعة على ما يدعيه البيروني من سمو التأليه عند هؤلاء القوم ، وإليك نص هذه المحادثة :

قال السائل فی كتاب پاتنجل : من هذا المعبود الذى ينال التوفيق بعبادته؟ قال المجيب :

هو المستغنى بأزليته ووحدايته عن فعل مكافأة عليه براحة تؤمل وترتجى

---

(١) مؤسس هذه المدرسة باتانجالي الذى عاش فی القرن الرابع بعد المسيح وهو الذى یسميه البيروني پاتنجل .

أو شدة تخاف وتتقى ، والبريء عن الأفكار لتعاليمه عن الأضداد المكروهة ،  
والأنداد المحبوبة ، والعالم بذاته سرمدى إذ أن العلم الطارئ يكون لما لم يكن  
بمعلوم ، وليس الجهل بمتجه عليه في وقت ما أو حال ... ثم يقول السائل بعد  
ذلك : فهل له من الصفات غير ما ذكرت ؟ . ويقول المجيب : له العلم التام  
في القدر لا المكان ، فإنه يجمل عن التمكن ، وهو الخير المحض التام الذي  
يشтаقه كل موجود ، وهو العلم الخالص من دنس اللهو والجهل . قال السائل :  
أفتصفه بالكلام أم لا ؟ قال المجيب : إذا كان عالما فهو لا محالة متكلم . قال  
السائل : فإن كان متكلماً لأجل علمه ، فما الفرق بينه وبين العلماء والحكماء  
الذين تكلموا من أجل علومهم ؟ قال المجيب : الفرق بينهم هو الزمان ،  
فإنهم تعلموا فيه وتكلموا بعد أن لم يكونوا عالمين ولا متكلمين ، ونقلوا  
بالكلام علومهم إلى غيرهم ، فكلامهم وإفادتهم في زمان ، وإذ ليس للأمر  
الإلهية بالزمان اتصال ، فالله سبحانه عالم متكلم في الأزل وهو الذي براهم  
وغيرهم من الأوائل على أنحاء شتى ، فمنهم من ألقى إليه كتاباً ، ومنهم من  
فتح لواسطة إليه باباً ، ومنهم من أوحى إليه ، فقال بالفكر ما أفاض عليه .

قال السائل : فمن أين له هذا العلم ؟ قال المجيب : علمه على حاله في الأزل  
وإن لم يجمل قط ، فذاته عالمة لم تكتسب علماً لم يكن كما قال في بيده .  
قال السائل : كيف تعبدون من لم ياحقه الإحساس ؟ قال المجيب : تسميته  
تثبت أنيته ، فالخبر لا يكون إلا عن شيء ، والاسم لا يكون إلا لسمى ، وهو  
إن غاب عن الحواس فلم تدركه ، فقد عقلته النفس ، وأحاطت بصفاته

القطرة ، وهذه هي عبادته الخالصة ، وبالمواظبة عليها تنال السعادة<sup>(١)</sup> .

## (٢) مذهب سان-كرا<sup>(٢)</sup> :

يرى هذا الفيلسوف أن العالم صدر عن الإله بطريق الانبثاق ، وهو يعود إليه بطريق الجذب ، وهذه فكرة قديمة سبق بها الأولون - هذا الفيلسوف بزمان بعيد ، ولكنها أخذت تتطور بين مباحث هذه المدرسة حتى وصلت إلى حلولية من النوع الراقى ، فقررت أن هذا العالم الظاهر ليس هو حقيقة الإله ، وإنما هو كائن أدنى محدث ، ولكن كل جزئية منه تشتمل على طرف من تلك الحقيقة الإلهية ، ولهذا يجب أن يفهم الإنسان أن شخصه الخارجى الذى يشبه غيره فى شيء ، ويختلف عنه فى شيء ، والذى يولد ويموت ويأكل ويشرب ليس فى الحقيقة شيئاً مذكوراً ، وإنما الذى يجب أن ينظر إليه فى شخصه هو الحقيقة الإلهية ، ولهذا يصح أن يقال له : أنت الإنسان والإله أنت الخالق والمخلوق ، والعابد والمعبود ، أنت الشخص واللاه شخص ، وإذا صرفنا النظر عن الناحية الدنيا قلنا فيه : أنت الواحد الأوحى ، والكل الأعلى ، والأول والآخ .

ولما كانت هذه المدرسة قد أسست تعاليمها على أن الظاهر لا يساوى شيئاً فقد احتقرت المعرفة الظاهرية ، واستخفت بالتجربة والملاحظات إلى أبعد حدود الاستخفاف ، وأعلنت أن المعرفة الوحيدة الجديرة بالإجلال هي معرفة

(١) انظر صفحة ٣٢ من كتاب تحقيق مالهيند من مقولة لليبيرونى طبعة ليدن .

(٢) عاش هذا الفيلسوف فى القرنين الثامن والتاسع بعد المسيح ، ويؤكد بعض

الباحثين العصريين أنه لا يقل عمقا فى التفكير ودقة فى النظر عن كانت وهيغل .

الحق الأعلى ، أو هي ما كان موضوعها الحقيقة الإلهية ، وأنها لا تنجى ، إلا عن طريق الإلهام البصيرى الذى يتوصل إليه بالتفكير والرياضة والخلوص من المادة . وأخيراً أعلن « سانكرا » أنه لا يصل إلى « براهمان » إلا من تحققت لديه المعرفة الكاملة ، وتخلص من جميع علائق المادة ، إذ هو فى هذه الحالة وحدها يصل إلى درجة الغيوبة الكاملة ، أو التفانى فى الإله ، أو السعادة الأبدية .

### ب — عند المساميين

مذهب ابن عربى ٥٦٠ — ٦٣٨ هـ ١١٦٤ — ١٢٤٠ م

عرض محيى الدين بن عربى فى كتابه « فصوص الحكم » لكثير من النظريات الفلسفية ، ولكنه لى يكون فى مأمن من مهاجمة المتعصبين قد مزج بتاريخ كل نبى من الأنبياء الذين تناول الكتابة عنهم فى هذا السفر شيئاً من هذه النظريات ليضعها تحت حماية ذلك النبى على نحو ما يعبر أحد المستشرقين . فمن ذلك مثلاً نظرية صدور العالم التى مزجها بتاريخ آدم ، فقرر أنه قد وقع فيضان : الأول هو الذى عنه وجدت المادة المستعدة لتقبل الصور ثم أعدها لقبول الحياة الإلهية ، والثانى هو الذى أنتج الوجودات الشخصية بإظهار الكائنات التى أرادت بهذا الإعداد . وعن الفيض الأول تنجب الجواهر المعينة أو الكليات واستعداداتها المحددة لها فى العلم الإلهى ، وعن الثانى نتج التحقق الخارجى لهذه الأشياء ونتائجها المرادة منها .

وعنده أن هذا الفيض هو الحدث الذى به ينتج الفضل الإلهى نور

الوجود في كل جوهر يستقبل الكائن دون أن تحصل مفارقة بين الصورة المدركة في علم الله والإله نفسه كما تستقبل المرأة صورة الإنسان دون أن يفارق هذا الإنسان وجهه المنعكس على المرأة . وإذا ، فصدور الخلق عند ابن عربي هو شبيهه بانعكاس المعلومات الإلهية على مرآة ، وآدم هو عنده رمز لروح العالم أو هو لمان هذه المرأة ، إذ أن الله أوجد العالم قبل آدم ولكنه كان وجوداً غير حقيقي ، أي أنه كان ظلاً محضاً أو وجوداً مادياً لا روح فيه ولا حياة كوجود الحمأ الذي صنع منه جسم آدم قبل نفخ الروح ، فلما وجد آدم ظهر الوجود الحقيقي للعالم . ومن هذا يبين أن آدم هو المبدأ النوراني اللطيف الذي أتم الإله به الوجود ومنحه به حقيقته ، كما يبين أيضاً أن غاية الإله من إيجاد العالم هي أن يرى فيه جوهره الخالص ، وآدم هو المبدأ الروحاني الذي به تحققت هذه الرؤية ، فكان بالنسبة إلى الإله كالإنسان للعين .

من هذا يتضح تماماً أن ابن عربي كان يؤمن بوحدة الوجود ، وإن كان قد أنفق في سبيل حججها عن الجماهير مجهوداً عظيماً دفعه إليه حرصه على الحياة بعد ما أفرزته ذكريات الحلاج ويحيي السهروردي .

غير أنه لم يصعب على الخاصة من القدماء ولا على الباحثين المحدثين أن يستشفوا هذه الوحدة في كثير من عباراته العلمية وقصائده الأدبية . فن ذلك مثلاً قوله في كتاب « الفتوحات » :

ومعلوم ثان هو الحقيقة الكلية التي هي للحق وللعالم ، لا تنصف بالوجود ولا بالعدم ، ولا بالحدث ولا بالقدم ، إذ هي في القديم إذا وصف بها قديمة ، وفي المحدث إذا وصف بها محدثة ، فلا تعلم المعلومات قديمها وحديثها حتى تعلم

هذه الحقيقة ، ولا توجد هذه الحقيقة حتى توجد الأشياء الموصوفة بها ، فإن وجد شيء من غير عدم متقدم كوجود الحق وصفاته قيل فيها : موجود قديم لاتصاف الحق بها ، وإن وجد شيء عن عدم كوجود ماسوى الله تعالى وهو المحدث الموجود بغيره قيل فيها محدثة ، وهى فى كل موجود بحقيقتها فإنها لاتقبل التجزء ، فما فيها كل ولا بعض ، ولا يتوصل إلى معرفتها مجردة عن الصورة بدليل ولا برهان . ومن هذه الحقيقة وجد العالم بوساطة الحق تعالى ولم تكن بموجودة فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم يثبت لنا القدم . وكذلك لتعلم أيضاً أن هذه الحقيقة لاتتصف بالتقدم عن العالم ولا بالتأخر عنه ، ولكنها أصل الموجودات عموماً ، وهى أصل الجوهر ، وفلك الحياة ، والحق المخلوق به وغير ذلك ، وهى الفلك المحيط المعقول ، فإن قلت : إنها العالم صدقت ، أو إنها ليست العالم صدقت ، تقبل هذا كله وتعدد بتعدد أشخاص العالم ، وتنزهه بتنزيه الحق . وإن أردت مثالها حتى تقرب إلى فهمك فانظر إلى العودية فى الخشبة والكرسى والمجرة والمنبر والتابوت ، وكذلك التربع وأمثاله من الأشكال فى كل مربع مثلاً من : تابوت وبيت وورقة ، فالربع والعودية بحققاتها فى كل شخص من هذه الأشخاص ، وكذلك الألوان كبياض الثوب والجوهر والكاغد والدهان والدقيق من غير أن تتصف البياضية المعقولة بالانقسام حتى يقال : إن بياض الثوب جزء منها ، بل حقيقتها ظهرت فى الثوب كما ظهرت فى الكاغد ، وكذلك العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر وجميع الأسماء كلها . وقوله فى نهاية الفصوص .

قال تعالى : أنا عند ظن عبدي بي ، أى لا أظهر له إلا فى صورة معتقده ،



فإن شاء أطلق ، وإن شاء قيد ، فإنه المعتقدات تأخذه الحدود ، فهو الإله الذى  
وسعه قلب عبده ، فإن الإله المطلق لا يسمعه شئ لأنه عين الأشياء وعين نفسه  
والشئ لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسمعها .

وقال فى الفتوحات :

بدء الخلق الهباء ، وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية الرحمانية الموصوفة  
بالاستواء على العرش الرحمانى وهو العرش الإلهى ، ولا أين يحصرها لعدم  
التحيز . ومم وجد ؟ وجد من الحقيقة المعلومة التى لا تتصف بالوجود ولا بالعدم .  
وفيم وجد ؟ فى الهباء . وعلى أى مثال وجد ؟ على المثال القائم بنفس الحق المعبر  
عنه بالعلم . ولم وجد ؟ لإظهار الحقائق الإلهية . وما غايته ؟ التخلص من المزجة  
فيعرف كل عالم حظه من منشئه من غير امتزاج ، فغايته إظهار حقائقه ومعرفة  
أفلاك العالم الأكبر ، وهو ماعدا الإنسان ، والعالم الأصغر ، أى الإنسان  
روح العالم وعلمته وسببه وأفلاكه ومقاماته وحركاته وتفصيل طبقاته . فكما  
أن الإنسان عالم صغير من طريق الجسم ، كذلك هو أيضا إله حقيق من طريق  
الحدوث ، وصح له التأله لأنه خليفة الله فى العالم ، والعالم مسخر له مألوه ،  
كما أن الإنسان مألوه لله .

ومن شواهد قوله بوحدة الوجود غير الذى تقدم قوله :

فلولاء	ولولانا	لما كان الذى كانا
فانّا أعبدُ	حقا	وإن الله مولانا
وإننا عيّنهُ	فاعلم	إذا ماقلت إنسانا
فلا تحجب	بإنسان	فقد أعطاك برهانا

فكن حقا وكن خلقا      تكن بالله رحمانا  
وغذ خلقه منه      تكن روحا وريحانا  
فأعطيناها ما يبدو      به فينا وأعطانا  
فصار الأمر مقسوما      بإياه وإيانا

هذه هي الصورة التي كان عليها مذهب وحدة الوجود في العصور الوسيطة  
والتي لا تعدو أنها مزيج من عناصر فلسفية ودينية متباينة المشارب والاتجاهات  
والكن أهم مصادرها الإشرافية الاسكندرية ، وسنمضي في الفصل الآتي  
بوحدة الوجود عند فلاسفة الغرب المحدثين .

---

- ٣ -

## الآراء الحديثة

١ - رأى سبينوزا ١٦٣٢ - ١٦٧٧

يعتبر سبينوزا من أبرز القائلين بمبدأ وحدة الوجود بين الفلاسفة المحدثين ، وهو يرى أن كشف هذه الحقيقة ليس ممكناً فحسب ، بل هو أولى وظائف العقل البشرى ، ولكن الذى يحول دون تحقيقه هو ذلك الحجاب الكثيف الذى تَغشَّى به علائقُ المادة وما ينجم عنها من رذائل ، نورَ العقل فتمنعه من إدراك هذه الحقيقة الناصعة . وإذاً ، فالوسيلة المثلى لإدراك هذا المبدأ الحق الذى لامرأ فيه عنده - وهو مبدأ وحدة الوجود - هى تنقية النفس من الرذائل والشرور ، وإذ ذاك تنبعث منها أشعة النور الفطرى الذى لا يحجبه حاجب . فتتصل بهذه الحقيقة وغيرها اتصال كشف وإدراك .

ولما كان سبينوزا مقتنعاً بهذه الفكرة فقد صدر فى فلسفته عن مبدأ خالق بحث ، وهو لا يعتمد فى هذا المبدأ على شيء خارجى ، وإنما ظروف حياته الخاصة ونمو تفكيره الناشئ من إدمان التأمل وإطالة البحث وسعة الاطلاع هما اللذان فرضاه عليه ، بل هما اللذان لو نأله المشكلات الفلسفية وحلولها بلونهما وجعل ذلك المبدأ أنه أراد ألا يستخلص قانون سلوكه الثابت ، وغايته المحدودة إلا من نتائج تفكيره الخاص ، وهو يجزم بأنه متى اقتادت الإرادة السلوك فى الطريق المستقيم عصم العقل من الزلل فى الفكر ، والسبب الذى حداه إلى هذا

هو الارتباب الذى حمل ديكارت على نبذ كل ما كان دائماً قبل عصره ، وفى عصره ، فقد أعلن مثله أن الشكوك والأخطاء قد أُلجأته إلى البحث عن سبيل جديدة توصله إلى اليقين عن طريق منطق كامل . والمرحلة الأولى من هذه السبيل هى قطع العلاقات بين عقله وبين كل ما يتقدم إليه لا لفرض آخر غير شغله ونقله من خيمة أمل إلى خيمة أمل . والمرحلة الثانية هى الاتصال بمنبع كل حقيقة ويقين أو بالموجود الغير القابل للخطأ ، وهو يسائل نفسه فى هذا فيقول : ما الذى يتصل به الإنسان فيكون سعيداً السعادة كلها ، ومستيقناً من الحقيقة الاستيقان كله ؟ ثم لا يلبث أن يجابو نفسه بما بلى : الحب الذى يرتبط بكائن أزلى هو وحده هذه الضالة المنشودة إذ هو الذى يفهم النفس بسرور لا يمازجه أى شئ . آخر ويخلصها تماماً من كل حزن . إن حب الإله هو الحقيقة كاملة والسلام تاماً ، وكل من يحب الإله بقلب نقي من كل شئ . إلا من هذا الحب لا يمكن أن يضل ولا ينخدع ، وإن من نعم الدين أن فرض حب الإله على هذا العدد العظيم من بنى الإنسان الذى يستطيع الإيمان والتقوى دون أن يكون لديه القدرة على المعرفة العقلية ، غير أن هذا الحب إذا كان مصدره العقيدة وحدها ، وبالتالى كان مبهمه قوة خارجية تأمر النفس وتفرض عليها تعاليمها دون أن تنيرها إنارة تامة كان ناقصاً وغير كاف للقيادة الحقة إلى النجاة من ظلمات الجهل . وهنا تكون المعرفة العقلية هى التى بمثابة وحى داخلى ينقذ النفس بعد أن عجز الخارجى عن إنقاذها ، هى وحدها المخلص من الأخطاء والضلالات ، والمحقق لما كان الحب سيحققه باتحاده بموضوعه الأسمى فى عالم اليقين الكامل والنور التام ، وما ذلك إلا لأن المعرفة العقلية

تدلل على ما يحققه الحب ولا يستطيع التدليل عليه ، وهو أننا نتعلق بهذا الوجود اللامتناهى إلى حد يثبت أننا وجدنا به ضرورة ، وأنه ليس لنا وجود آخر إلا فيه ومنه .

وإذاً ، فذهب سبينوزا هذا هو مُنتَه إلى وحدة الوجود بصورة تبين تَمَكُّه بالألوهية إلى حد ينم عن أنه يمتد بأن الإله هو وحده الموجود رغم ما رماه به بعض معاصريه من تهمة الإلحاد .

تأثر سبينوزا بالبادي الأولى من منهج ديكارت تأثراً عميقاً فأعلن - مثله - أن الحقيقة الأساسية هي ما بلغ يقينها في العقل حد البداهة ثم جاهد نفسه في أن يثبت على طريقة الهندسيين ما يلي :

إن الإله هو الجوهر الأوحده ، وإنه وحده علة جميع الموجودات لنفس السبب الذى به لم يكن معلولاً لغيره ، وإن جميع الكائنات المعلولة له هي بالضرورة مفهومة في كينونته .

فكرة الجوهر إذاً هي الفكرة الأساسية في فلسفة سبينوزا ، وقد نشأ ذلك عنده من أنها هي أولى موضوعات العقل حين يبحث عن الحقائق الأساسية في الكائنات ، وقد استدعى ذلك ، بالمقابلة ، التفكير في أن الإله هو الموجود الثابت في كل موجود ، بل هو علة وجوده ، وبالتالي هو العلة الأزلية لجميع الكائنات ، وهو يعرف الجوهر بما يلي :

« هو ما يوجد في ذاته وبذاته ، وما يعرف بذاته » . وكما يعرف الجوهر هو يعرف الإله بما يأتي :

« إنه هو الموجود اللامتناهى ، أى الجوهر المشتمل على صفات لا تتناهى

كل واحدة منها تنم عن جوهر أزل وغير متناه .

ومن هذين التعريفين ينتج أن الإله هو الجوهر الأوحد الذى بدوره لا يوجد أى جوهر ، بل ولا يدرك . ومعنى هذا أن الإله يشتمل فى ذاته على كل ما يوجد وأنه هو العلة الغير المفارقة لكل شيء ، وهذا هو أكبر الفروق بين الالهية البسيطة التى حسبها أن تقرر أن كل شيء مخلوق للإله ، وبين وحدة الوجود التى تقرر أن كل ما يوجد هو فى الإله .

غير أن ديكارت قد قرر أن جوهر النفس هو الفكر ، وجوهر المادة هو الامتداد الهندسى ، أى أن هناك جوهرين متعارضين ، وقرر من ناحية أخرى أن فى الإله كمالات هى التى تسود كل أنواع الموجودات الأساسية فى الطبيعة أما سبينوزا فإنه يخالفه فى هذه النقطة فيقرر أنه لا يوجد إلا جوهر واحد ، وهو الجوهر الإلهى المنتشر فى صفات لا تنهاى ، ولكننا لا نعرف منها إلا صفتين ، وهما : الفكر والامتداد . وهاتان الصفتان ليستا جوهرين مختلفين ، وإنما هما فقط مظهران من مظاهر الصفات الإلهية ، غير أنه لا ينبغى أن يفهم الفكر هنا على ما يصوره لنا الخيال مقيساً على الذهن والإرادة البشريين ، وإنما هو صفة أسمى من أن تقاس على ما هو أدنى منها أو تنزع منه ، وكذلك الامتداد هنا ليس هو الامتداد المنقسم أو القابل للانقسام الذى يتمثله خيالنا ، والذى أجزاؤه الأجسام ، وإنما هو الامتداد الإلهى الذى لا جسم له ولا قسم ولا قسم .

أما العالم عنده فهو منبثق من الإله ، لأنه يرد نظرية الخلق من اللاشئ . ويجدها غير مطابقة للعقل ، وهو يشرح رأيه هذا على النحو التالى :

إن صفات الإله الغير المتناهية لا بد أن تنتج بالضرورة النتائج التي تعبر عنها وتمثلها كما يمثل كل معلول علته مع احتفاظها بخصائصها كنتائج . فمثال ذلك أن الإله كفكر ينشئ العقل الغير المتناهي الذي منه تنبثق الفكر الفردية ، وأنه كامتداد ينشئ الحركة والسكون الذين تنبثق منهما الأجسام . ومن هذا يرى أن النتائج لا توجد إلا بالصفات وفيها ، وذلك ارتباط غير متناه بين نتائج متناهية .

ولا ريب أن هذا الرأي يذكرنا بوحدة الوجود الإسكندرية ، ولكن الانبثاق هنا ليس فيضاً تنسكياً كما هو هناك ، وإنما هو فكرة ناشئة من ادعاء القدرة على شرح الاتصال بين خصائص الإله ونتائجها كأنه اتصال هندسي بالخصائص التي تنشأ عنه بالضرورة .

### ب - رأى فيشته<sup>(١)</sup>

لم يمنع فيشته أنه أحد تلامذة « كانت » الأساسيين من أن يخالفه في نظريته إلى الوجود وتفهمه أسرار الكون ؛ فلم يتابعه في ألوهيته العملية ، وإنما جعل يبدى بوحدة وجود أخلاقية أخذت تتطور عنده حتى انتهت في الآونة الأخيرة من حياته إلى ألوهية إشراقية يمكن أن تنعت بأنها صورة جديدة منتزعة من الأفلاطونية الحديثة ، ففي طليعة حياته الفكرية كان يرى أن وراء هذا العالم الحسى المائج المليء بالأحداث والظواهر عالماً عقلياً هو

(١) فيشته هو فيلسوف ألماني ولد في سنة ١٧٦٢ وكان من أشهر تلاميذ « كانت »

الممتازين . ومن أبرز مؤلفاته الكتب الآتية : « مذهب العلم » ، « فلسفة الحق الطبيعي »

الناموس الأخلاقي المشتمل على الجوهر الإلهي ، وهذا الناموس الأخلاقي الحى الإيجابى الفعال هو ذات الإله . وإذا ، فلا ينبغي أن يحاول العقل الذهاب إلى ما وراء هذا الناموس ، لبحث عن موجود آخر مغاير له يمكن أن يكون علة فى وجوده ، فهذا الناموس الأخلاقي هو عينه الموجود الأول الذى لا علة له ، ومعنى هذا أن الأخلاق والدين عنده شىء واحد ، فمن آمن بالإله ، وقدم الواجب ، فقد ساهم فى الحياة الأبدية مساهمة فعلية ثابتة . ولا ريب أن هذا لون من ألوان وحدة الوجود التى تستبدل النواميس الطبيعية بالناموس الأخلاقي . غير أن فيشته لم يظل جامداً على هذا الرأى طول حياته ، وإنما عدل عنه إلى وحدة وجود ميتافيزيكية تقترب كثيراً من مذهب أفلوطين كما أسلفنا . فبدل أن كان يرى أولاً أن الناموس الأخلاقي هو المشتمل على الجوهر الإلهي عاد فقرر أن الأحد المطلق هو الذى يحتوى الناموس الأخلاقي ، وأن العقل البشرى ليس إلا إدراكاً إلهامياً فاض من ذلك الأحد « وأن النقاء أو القديسية والخير والجمال ليست إلا بروزاً مباشراً للجوهر الإلهي فينا ، وأن السعادة الأبدية العليا التى يذوقها الخاصة من البشر إنما هى الاتحاد بالأحد المطلق .

### ج - رأى شلنج<sup>(١)</sup>

أما مذهب شلنج فيعرف لدى الباحثين باسم وحدة الوجود المثالية ، إذ أنه يقرر أن الإله هو وحده الكل ، وهو وحده الوجود ، وأن العالم ليس شيئاً أبته . ولهذا أطلقوا على مذهبه اسم « أ كوسميسم » « acosmisme » أى مذهب

(١) شلنج هو فيلسوف ألماني ولد فى سنة ١٧٧٥ وكان تلميذاً مختاراً من تلاميذ فيشته ، ومن أظهر مؤلفاته « الفلسفة والدين » وقد توفى فى سنة ١٨٥٤ .



وجود العالم الطبيعي ، وليس في هذا المذهب ما يسترعى الانتباه سوى ما يصادفه الباحث بين ثناياه من تجديد في نظرية الأفلاطونية الحديثة الخاصة بصدور العالم عن الواحد وتأثره بمذاهب « الجنوستيك » « les gnostiques » التي ترى انحدار كل الموجودات من الاحد الأول ، أو هُويَّها من لدنه إلى مقرها الأدنى الذي هي فيه الآن على حد تعبير زعمائها . والسبب الذي حدا شلنج إلى اعتناق هذا الرأي هو أن نظرية الصدور المرتبي التي قالت بها الأفلاطونية الحديثة لم ترقه ، وكذلك فكرة الخلق التي جاءت بها الأديان لم تُرضه ، إذ أنه أخذ يسائل نفسه في تعجب قائلاً : كيف يكون الكمال المطلق مصدراً لهذا النقص المعيب بدون قطيعة حاسمة بين الطرفين ؟ ثم هو يعقب على ذلك بما ملخصه :

ولسنا نرى أن المراتب التي يضمونها بين الكمال المطلق والنقص المُعْرِق في النقص ، أو بين الإله والعالم تستطيع أن تنقذ الموتف ، لأن الحوة بين الطرفين المتباينين شاسعة المدى ، فالطرف الأول كمال تام مطابق لأزلى أبي هـ بينما أن عالم الأحداث والظواهر شيء يشبه ألا يكون حاراً حتى على درجة الحقيقي .

وأخيراً يقرر أنه لا يستطيع أن يفهم أصل هذا العالم الحسى إلا على أنه هُويٌّ فجائي من لدن الأحاد المطلق أي صدور مباغت انقطعت فيه كل صلة بينهما فصار ببعده باطلاً مطلقاً ، وعدمًا غير خالق باسم الكائن ، ولهذا لا يعترض بوجوده على فكرة الوجود الواحد ، لأن الوجود المطلق قبل هُوي

---

(١) مذاهب الجنوستيك هي شيع متعددة ظهرت في القرون الأولى بعد المسيح ، وكانت شبيهة بإخوان الصفاء من حيث زعمها أنها تستطيع التوفيق بين جميع الديانات عن طريق علم خفي بجميع الشؤون الإلهية .

العالم الحسى كان واحداً ، وبعد هُويه وانقطاعه المباغت لا يزال واحداً ، إذ أن هذا العالم المحس الهاوى ليس شيئاً ، وبالتالي ليس موجوداً ، وإنما الموجود الأوحد هو الإله فحسب .

ولما اعترض على شلنج بأن نظريته هذه مظلمة معقدة أجاب بأنها على الأقل أوضح من نظرية الصدور الأَقنومى ، ومن فكرة الخلق المباشر ، ولقد أجاب عن وجود الشر والدمامة والألم فى العالم الحسى بأنها نتائج ضرورية لبعده عن الكمال والخير وانقطاع الصلة بينه وبينهما ، وهذا تأييد آخر لمذهبه ، وإضعايف المذاهب الأخرى التى تقول باستمرار الصلة بين الإله وعالم الظواهر ، لا فرق فى ذلك بين الدينى منها والفلسفى ، غير أن هذه الوحدة فوق أنها مظلمة معقدة - كما يقول المعترضون على صاحبها - هى فى نظرنا متناقضة مضطربة ، وليس لها من المنطق سند يؤيدها أدنى تأييد ، إذ أن العالم المحس قبل هُويه إما أن يكون مستقلاً أو غير مستقل ، فان كان مستقلاً فقد تحققت الاثنينية قبل الهُوى ، وإن كان متحداً بالكل ، فكيف يقطع الكائن الصلة بينه وبين ذاته على هذا النحو الذى يصوره شلنج ؟ وكيف يتحقق الهوى المباغت إلا إذا وجد التبعيض المنفرد بمنافاة الألوهية دون الفيض المرتبى الذى قالت به فلسفة الاسكندرية والذى لا يلزم منه التجزؤ الذى هو النتيجة الحتمية لمذهب شلنج وأخيراً نستطيع أن نقول فى غير موارد : إن هذا الفيلسوف هو الذى هوى فى تفكيره ، لا العالم الحسى كما يزعم .

## د - رأى هجل<sup>(١)</sup>

إن أهم الطوابع التي تطبع مذهب «هجل» في وحدة الوجود هو أن الإله ، عنده ليس هو الموجود العام أو الموجود في ذاته أو الجوهر ، وإنما هو على الأخص العقل المطلق ، ولهذا هو ينقد سبينوزا ، لأنه يعرف الإله بالجوهر ، ويقرر أن الجوهر ليس إلا جانباً من الفكرة الإلهية ، غير أنه بعد أن يقرر أن الإله هو العقل يعود فيتساءل عن هُويّة هذا العقل ، ويتلخص منطقته في هذه النقطة في ثلاث مراحل .

الأولى : المثال ، والثانية : الطبيعة ، والثالثة : العقل . وبيان ذلك أنه لا حق إلا المعقول ، وأنه لا معقول في الكائنات إلا مبدؤها وبالتالي : هو وحده الحق فيها . وإذا تأمل المرء في هذا المبدأ من حيث ذاته لم يجد أنه هو الأحد الذي قال به الإسكندريون ، ولا جوهر سبينوزا ، ولا الوحدة الميتافيزيكية التي قال بها ليبنيز ، وإنما هو المثال . غير أن هذا المثال ليس هو الإله ؛ بل هو العلة المنطقية الأولى لكل شيء ، وهذه هي المرحلة الأولى . وبعد ذلك يبرز المثال من ذاته أي تبدو كوامنه فيصير كائناً آخر غير ذاته الأولى وهو الطبيعة وتلك هي المرحلة الثانية ، ولا ريب أن في هذه الصيرورة من الظلمة والتمعد ما دفع شلنج نفسه إلى السخرية من هجل وإن كان مذهبه ليس أوضح من

(١) هجل هو فيلسوف ألماني شهير ولد في سنة ١٧٧٠ وقد كان لفلسفته أثر بارز في تطور العقلية الألمانية ، ومن أظهر مؤلفاته كتاباه : « المنطق » و « مبادئ فلسفة الحق » وقد توفي في سنة ١٨٣١

ذلك كما رأينا آنفاً . وأياما كان فإن هذه الطبيعة تعود متجهة إلى ذاتها في صورة إدراكية محضة ، وإذ ذاك فقط تتحقق الألوهية الكاملة أو العقل التام الإدراك أو المثال المنعكس على ذاته ، أو المثال عند ما يعرف نفسه ويدرك كنهه ، وهذه هي المرحلة الثالثة . وينبغي أن يتبين من هذا أن الإله عند هيجل ليس هو المثال فحسب كما فهم فريق من العلماء ، ولا الطبيعة كما خيل إلى فريق آخر ، وإنما هو العقل المطلق أى المثال بعد أن يعقل ذاته على حقيقتها . ويبدو أن المثال لا يدرك ذاته ولا يبلغ كماله إلا في النفس الإنسانية حيث يستكمل العقل أرقى مراتبه ، ومعنى هذا أن إدراك الإله لذاته ليس أكثر من إدراك الإنسان للإله ، وأن العقل المطلق ليس له إلا صور ثلاث وهي : الفن والدين والفلسفة . وبقدر انتشار هذه الصور الثلاث في الإنسانية يتحقق الإله فيها . وأخيراً يجزم فيلسوفنا بأن الفلسفة نفسها قد اجتازت ثلاث مراحل متتابعة ، أرقاها مذهب هيجل ، والنتائج التي استنبطها الباحثون من هذا التقرير في سخرية لاذعة هي أن أسمى إدراك إنسانى للإله هو إدراك هيجل ، ولما كان إدراك الإله لذاته هو عين إدراك الإنسان للإله فقد نتج أن الإله هو هيجل .

ومن هذا يتضح أن مذهب هيجل هو وحدة وجود من نوع شاذ ليس له مثيل بين جميع القائلين بالوحدة من القدماء والمحدثين ، إذ أن الإنسان عنده هو أكل الصور التي يتجه إليها السكال الإلهي كغايته المرموقة ، ولا جرم أن ما يلح به الباحث من هذه الفكرة هو رمى صاحبها بالصعود بالإنسان إلى أعلى آواجه ، والسمو به إلى أرفع مستوياته ، وتلك وجهة نظر كغيرها خليقة بالتأمل حيناً وبالنقد حيناً آخر .

## براهين وجود الإله عند الوحيين

تمهيد :

يلاحظ الباحثون المعنيون بتاريخ الفكر البشري أن براهين وجود الإله لدى أشياع مبدأ وحدة الوجود أكثر بساطة وأشد إيجازا منها لدى أنصار مذاهب الفارقة ، لأن الأمر عند أولئك لا يتعلق بالتدليل على وجود موجود مجرد كامل التجرد أسمى من العالم ، وليس بينهما من صلات سوى علائق المدبر بالمدبر ، وإنما هو يرمى إلى إثبات وجود مبدأ الوحدة المطلقة التي بها الكون وهي قارة فيه تدبره وتقرر مصيره .

ومهما يكن من الأمر فإن أكثر زعماء مبدأ وحدة الوجود قد عنوا على الأخص بالبرهانين التجردى والطبيعى ، واعتبروها أساساً جوهرياً لتدليلاتهم ولهذا لا نرى بدا من مسيرتهم فى هذه السبيل ما دمنا الآن بصدد تعقب منتجاتهم بالإيضاح والنقد والتعاليق ، وإليك البيان التالى :

### ١ — البرهان التجردى

يعد « سبينوزا » - من بين أشياع وحدة الوجود المحدثين - أبرز الذين لجئوا إلى البرهان التجردى ، وقد صاغه صياغة خاصة يمكن أن نترجمها فى العبارات الآتية : « إذا كانت المقدرة على الوجود المستغنى قوة ذاتية فى الوجود لزم أن يكون فى هذا الوجود من قوة ذاتية بقدر ما فى طبيعة وجوده من تحقق

فعلى ، وهكذا يكون الوجود الامتناهى المطلق وهو الإله ، له من ذاته قوة على الوجود المستغنى غير متناهية بالإطلاق كذلك ، وهذا يقتضى أن يكون موجودا بذاته وجودا حقيقياً مطلقاً<sup>(١)</sup> .

وكما استعمل سبينوزا هذا البرهان التجردى استعمله هيجل أيضاً ، ولكن ينبغى أن نلاحظ بدياً أن طليعة ما امتاز به هيجل فى هذا الموقف هو رده على « كانت » فى نقده البرهان التجردى ، ونحن نحسب أنك لا تزال تذكر ما أشرنا إليه فى أحد هذه الفصول - حين عرضنا لتدليل الإلهيين المفارقةين - من أن « كانت » قد وجه إلى هذا البرهان مثالب لازعة ، فرماه بالخلط بين الوجود العقلى والوجود الفعلى ، وزعم أنه لم يثبت إلا الأول دون الثانى ، ومثل لذلك بأن ألف قطعة من العملة فى الذهن ليست هى عينها فى الواقع ، ولا يقتضى وجود الأولى وجود الثانية ، ولا يحقق ما لها من نتائج وآثار ، فانبرى له هيجل وجعل يهاجمه فى عنف مقرر أن تمثيله هذا مسف متهافت لا تستسيغه إلا العقليات الساذجة ، ثم أردف حكمه هذا بقوله : « إن هذه الملاحظة العامة من النقد « الكانتى » - وهى أن وجود الكائن وماهيته شيان متمايزان - يمكن أن تهز العقل وتحدث فيه اضطرابا ، ولكنها لن تقوى أبدا على أن تقف تلك الحركة التى بمقتضاها يصدر العقل عن فكرة الإله متجهاً إلى غاية الإيقان بوجوده الفعلى ، ولا جرم أن هذا الاتجاه الذى يسلكه الفكر عن طريق تلك الحركة هو وحده الاتجاه المستقيم ، إذ أنه فى جانب الإله وحده تكون الفكرة والوجود والماهية عين الوجود وهذه الوحدة بين الوجود والوجود هى الذات الإلهية .

(1) Spinoza, Ethique, livre 2, prop 11.

## ب — البرهان الطبيعي

كما صاغ سبينوزا البرهان التجردى صياغة خاصة قد صاغ أيضاً البرهان الطبيعى صادرا فى هذه الصياغة عن ذات الأساس الذى أبنا لك آنفاً أنه مسلم عنده فقال : « إذا كانت المقدرة على الوجود قوة ذاتية فى الوجود ، وإذا كان ما يوجد الآن على سبيل وجوب الوجود ( وكل كائن عنده فيه شيء من وجوب الوجود ) ليس إلا كائنات متناهية ، لزم أن تكون الكائنات المتناهية أشد قوة من الكائن اللامتناهى المطلق الذى نفرض أنه موجود ، ولما كان ذلك غير قابل للمعقولية ، فقد تحتم أحد أمرين ، وهما : إما أنه لا يوجد شيء ألبته على سبيل وجوب الوجود ، وإما أنه يوجد كائن لامتناه مطلق فى اللانهاية واجب الوجود . ولما كان الأول باطلا لاستحالة أن تكون كل الموجودات من غير استثناء ممكنة لما يترتب على ذلك من استحالة وجودها الذى يفقر إلى موجود فعلى خارج عن دائرة الإمكان لتسييرها من القوة إلى الفعل ، ونقلها من الإمكان المحض إلى الوجود الحقيقى ، فلم يبق إذا ، إلا الأمر الثانى<sup>(١)</sup> .

أما هجل فيمكن أن نجمل تجديده الذى استحدثه فى هذا البرهان فأضافه إلى منتجات أسلافه فى أنه دافع عن طريقة الصعود من المحس إلى المعقول ورد عنها تلك المهاجمات العنيفة التى سددها إليها خصوصها ، إذ أعلنوا أن الأدنى لا يصلح لأن يتخذ شاهدا على وجود الأعلى ، فأجابهم هجل بقوله : إن البرهان الطبيعى هو أحد المناهج التى تنير للعقل سبل الصعود بأفكاره فى سلسلة الموجودات المترابطة المتأسكة عن العالم المحس المتناهى إلى فكرة اللامتناهى .

(1) Spinoza, Ethique, demonstration 3.

## - ٥ -

## معضلات ناشئة عن الوحدية

سجل تاريخ الفكر عددا غير قليل من المعضلات نبتت وترعرعت حول مبدأ وحدة الوجود ، وقد أردنا أن نشير هنا إلى أهمها وأجدرها بالعناية والنظر فيما يلي :

## ١ - تهمة الإلحاد

وقد استنبطها خصوم هذا المبدأ من أساسه الجوهرى ، وهو وحده الإله مع أجزاء الطبيعة إلى حد يحيل القيام بالذات أو الاستقلال عن هذه الأجزاء فى رأى فريق من الوجدىن ، وىجعل ممكنًا منطقياً فحسب ، ولكننه لا يقع ألبته فى نظر فريق آخر منهم ، ولا ريب أن فى هذا تقديسًا للطبيعة وشبه جحود للألوهية ، أو قل : إنه جحود محجب يبدو فى صورة التأليه . ويرى بعض الناقدين أن هذه التهمة خاطئة من أساسها ، إذ أن هذا التمليل - على هذه الصورة العامة - هو من إلقاء الكلام على عواهنه ، لأن مذهب سبينوزا مثلا وهو من أعيان الوجدىن المحدثين ينمطف إلى ملاشاة الطبيعة فى الألوهية إلى حد حمل هجل على أن يقول : إن مذهب سبينوزا جحود للطبيعة «acosmisme» أى على عكس ما رمى به الوجديون من جحود الألوهية وإفنائها فى الطبيعة . ومن آيات تبرئهم من هذه التهمة أيضا ما يقوله « دونان » Dunan فى كتابه « محاولات فى الفلسفة العامة » وهو : « إن الوجدىين



فما نرى قد أخذوا في الأوصاف الحقيقية للطبيعة الإلهية ، ولكن ذلك لا يحول بيننا وبين الجزم بأنهم يقرون بالإله إقراراً جد حقيقى ، بل يمكن أن يقال : إنهم يغالون فى ذلك مغالاة تزيد على المألوف ماداموا يرون أنه هو العلة المباشرة لكل ما يحدث فى العالم من غير استثناء . وقد أخذ عليهم هذا وجعل من أخطائهم الأساسية أنهم بهذه الجبرية قد أفرطوا فى القول بمحو الأفراد أمام الإله<sup>(١)</sup> .

## ب - نبذ فكرة الخلق

على أنه إذا أمكن تبرئة أشياع وحدة الوجود من تهمة الإلحاد ، وهذا حق ، فإنه من غير الممكن أن يبرءوا من نبذ فكرة الخلق ، إذ هم يصرحون بهذا النبذ فى جميع أجزاء مبدئهم ، بل إنه دعائمه الأساسية مادام أن أصل مذهبهم هو الانبثاق أو الصدور أو الفيض ، لأن الخلق من عدم يقتضى بالضرورة أجنبية الخالق عن المخلوق ، وبالتالي يقتضى تعدد الوجود ، وهم يقولون بالوحدة المطلقة ، فلو أقروا بالخلق لتناقضوا مع أنفسهم . ولستأ ندرى - كما يلاحظ الأستاذ « ديلبوس » « Delbos » - كيف استساع الوحيدون أن الجوهر الإلهى اللامتناهى - بدل أن يحوى فى ذاته كل قوته المنتجة - هو يرزها وينشرها فى طائفة من الكائنات الشخصية .

(1) Dunan, Essai de philosophie générale, p. 605.

## المظهر النفسى لفكرة الألوهية

تمهيد :

الآن ، وبعد أن عرضنا فى الفصول السالفة فكرة الألوهية من خلال مظهرها الاجتماعى والفلسفى ، فقد كان لزاماً علينا أن نلم بها فى مظهرها الثالث وهو المظهر النفسى ، وينبغى أن نلمع بادية ذى بدء إلى أن الألوهية تبدو من ثنايا هذا المظهر كأنها تمثل - كما أشرنا إلى ذلك سابقاً - إلها لا يحد بالقول الشارح المؤسس على الحجج المنطقية ، والمدعم بالأسانيد الفكرية ، وإنما هو يتجلى فى نفوس المتنسكين تجليات فردية خاصة تشعرك كل واحد منهم على حدة وفى داخل روحانيته الشخصية بذلك الوجود النورانى الباهر الذى يشع فى دخيلة النفس فيغمرها فى حالة غير عادية لا تتمشى مع أساليب العقل السائدة فى النوع السالف .

ومن هذا التصوير الخاص الذى يتباين مع تصوير المظهرين الأول والثانى لفكرة الألوهية يبين أن أول ما يجب على الباحث فى هذا الصدد هو إيضاح العلاقات بين هذا المظهر وسالفه ، وينحصر ذلك فى نقطتين . أولاها كيف أنه يمتاز عما عداه ، وثانيتها كيف أن التقاليد الدينية أيا كان نوعها قد أثرت فى التنسك تأثيراً بارزاً وإليك البيان :

- ١ -

## نظرة عامة

### ١ - مميزات المظهر التنسكى

يمتاز هذا المظهر عن المظهرين الاجتماعى والفلسفى بعدة مميزات جوهرية ،  
من أهمها ما يلى :

(١) إن الإله الذى يشعر المتنسكون بوجوده فى دخائل أنفسهم ، ويجزمون بأن قلوبهم على أتم اتحاد به تناجيه على ممر اللحظات ، هو إله دائم الاتصال والفعل ، وهو بهذا يختلف عن الإله الذى يجزم الفلاسفة بأنه فى آواج التجرد وأن تديره هذا العالم لا يحول دون أن يكون منه على أتم مفارقة . ومما يطبع هذه الميزة التنسكية بطابع خاص هو الإلحاح على محو كل رمز حسى ، وإزالة ما عسى أن يملق بالأذهان من قيم المحسّات من جهة ، وتقرير وجود الاتصال المباشر بين الروح البشرية وبين جوهر الموجودات من جهة أخرى . والمتنسك بهذا لا يرى أنه أقل إحاطة وإدراكاً للألوهية من الفيلسوف ، وإنما هو على العكس من ذلك يمتدّد أنه أكثر منه إحاطة وأوسع معرفة ، ولكن هذه المعرفة لا تنال بالتمعّل والتدليل ، ولا يتوصل إليها بالأقيسة المنطقية ، وإنما تنبثق من لدن الاتحاد المفعّم بالحب ، ويتلقاها المتحد بالذات الإلهية تلقياً مباشراً لا عن طريق الأساتذة أو الموقفين . وفى ذلك يقول باسكال : « إن الإله هو

إله إبراهيم وإسحق ويعقوب ، لا إله الفلاسفة والعلماء » ومعنى هذا - فيما يرى الأستاذ « بلونديل » « Blondel » في رسالته إلى الأستاذ « لالاند » « Lalande » أن إله إبراهيم هو الوجود الخفي الخبير الذي يوحى إلى البشر شيئاً من كماله التي لا يسبر غورها ، والتي لا يمكن أن تدرك بالعقل وحده ، والتي ليس مبدأ الحكمة تجاهها إلا الرهبة والتواضع ، ولكن هذا الإله بإيحائه أسرارهِ إلى الإنسان هو في الوقت ذاته يدعوهُ إلى الأخذ بنصيب من ألوهيته نفسها ، وإلى تغيير منزلته التي هي بالطبع منزلة العبودية المخلوقة ، واستبدالها بنوع من الصداقة أو التبني الما بعد الطبيعي ، وهو يأمره أن يحبه لأن الإله لا يمنح ذاته إلا لمن يمنحه كليته .

أما إله الفلاسفة والعلماء فهو موجود العقل الذي يدرك أو يفترض بمنهج فكري ، والذي يعتبر كمبدأ للإيضاح أو للكينونة والذي يزعم الإنسان في غرور ، أنه يحده بل يجعله يفعل كأنه - في تمثله إياه - شيء يمكن الاستيلاء عليه . والفكرة الأساسية من هذا هي أن الإنسان يعتبر الإله كأنه وثن لو أنه حصره في جملة إياه ، وضوعاً للمعرفة فحسب ولم يحتفظ له بعمله الجوهري الخاص به في تبادله معنا العلاقات التي توحدنا به . ولا جرم أن إله إبراهيم هو في الوقت ذاته السر الحى الذى يبدو ويتمثل في الوحي ، وهو الذى ينتقل عن طريق الروايات الدينية ، والذي يتقرب من الإنسان أو يقربه إليه بواسطة المهد الذى يدعوهُ إليه ، وهو الذى يعده بالحب ويطلبه منه في التبني الإلهي<sup>(١)</sup>.

---

(1) Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, page 163.

(٢) إن هذه الفكرة الباطنية التي يرسمها المتنسكون للألوهية قد تتعارض أشد التعارض مع الفكرة الدينية التي ترونها التقاليد للتأليه ، فمن ذلك مثلاً ما يحدثنا به كتاب « التقيُّل بالمسيح » وهو أسمى وأشهر كتاب في التنسك المسيحي إذ يقول : « لا يكلمني موسى ولا أى نبي من أنبيائك ، ولكن تسكلم أنت يامولاي ، يا إلهي الملمهم والمنير لجميع الأنبياء ، لأنك - منفرداً وبدونهم - تستطيع أن تعلمني أكل تعليم ، ولأنهم بدونك لا يستطيعون شيئاً . نعم إنهم يستطيعون أن يسمعوا غيرهم كلمات ، ولكنهم لا يمنحونهم روحها ، أى إنهم يُعلِّمون حرفيتها ، ولكنك أنت تكشف معانيها<sup>(١)</sup> » .

(٣) إن أكثر علماء النفس - كما يلاحظ الأستاذ « ديلاكروا<sup>(٢)</sup> » « Delacroix » - قد اتفقوا على أن أعظم أفذاذ المتنسكين لم يهتموا بالنظريات أو بالتعاليم الدينية الظاهرة إلا اهتماماً عرضياً ، لأن أحوالهم الباطنية لا يمكن أن تتابع تلك التعاليم والتأويلات البشرية التي تنصَّبُ عليها في تفاصيلها التي إذا قاسوها بأحاسيسهم النفسية بدت لهم فاترة كأنها مفقودة الحياة .

(٤) إن الديانات عند ما تصل إلى أرقى آواج كمالاتها - فيما يرى العالم النفسى الفرنسى الكبير الأستاذ « ريبو » « Ribot » - يوجد فيها حتماً ذلك التعارض الصريح بين المذهبية المحددة الصلبة التي تمتاز بوضع قواعد عامة يخضع لها كل المؤمنين على السواء بدون تمييز ولا تفريق ، وبين التنسك<sup>(٣)</sup> .

(1) Imitation de Jésus-Christ, livre 3, chapitre 2.

(2) Delacroix, Les grands mystiques chrétiens, p. 356.

(3) Ribot, Psychologie des sentiments, p. 321.

ونحن لا نجد عسرا في الميل إلى رأى الأستاذ « ريبو » لأننا إذا نظرنا في المسيحية الغربية على الأخص نظرة فاحصة ألفينا الخلاف بين التمدهين والمتنسكين من أتباعها قد بلغ من السعة والأهمية حدا حمل مؤرخى الحركة العقلية المحدثين على أفراد فصول خاصة من كتبهم لإيضاح تلك المعارضات التى اشتمل أوارها بين الفريقين في المصور الوسيطة ، وفي عهد النهضة وفي العصر الحديث ودفعهم إلى الموازنة بين آراء كل تلك الطوائف موازنة علمية دقيقة تسمح للباحثين بالحكم والترجيح . وإذا أغضينا عن المسيحية ونظرنا إلى المصور الإسلامية هالتنا تلك الممارك الحامية الوطيس التى احتدمت بين الظاهريين والباطنيين ، أو بين الشريعة والحقيقة على حد تعبير المتنسكين من المسلمين ، ولو أن لهذه الماعع العقلية النظرية من جهة ، والبصيرية الإشرافية من جهة أخرى مجالا غير هذا المجال سنمر به في حينه .

### ب — أثر الديانات في التنسك

إذا كانت ملكة التريض التنسكى لا تتكون حقا إلا من استعدادات ذاتية فطرية ، فإن الذى لا ريب فيه — كما يلاحظ الأستاذ « بيلو »<sup>(١)</sup> « Belot » — هو أنه هو من غير الممكن أن تظفر تلك الملكة بوجود واقعى فضلا عن أن يكون لها سلطان حقيقى يضع قواعدها وينظم أنماجها إلا إذا اعتمدت على ديانات ثابتة محددة ، إذ لولا أثر التعاليم الدينية الظاهرية في نفوس المتنسكين لما

(1) Belot, dans le Traité de psychologie de G. Dumas, tome 2, p. 272.

استطاعوا - عن طرق مناهجهم الخاصة - كشف الحقائق التي أنبأت بها الديانات . وإذا فليست الفكرة التنسكية عن الألوهية أقل من الفكرة الفلسفية تأثراً بالنتائج الاجتماعية ، وإذا ثبت ذلك فلم يكن بد من أن تنشأ عن هذا المظهر التنسكى - وقد اختلفت مبادئه وعوامله - صور متباينة الألوان ، متعارضة المرامى والغايات ، وأن ينحو كثير منها نحو الفلسفة الإلهية ، وهاك نموذجا من تلك الصور :

---

— ٣ —

## في العصور الوسيطة

١ — عند المسلمين

يرجع التنسك في الإسلام إلى عهد النبي حيث تنسك من الصحابة أبوذر، وحذيفة، وأويس، وصهيب، وقد كانوا يدعون منذ نشأتهم إلى النصف الأخير من القرن الثاني بالزهاد أو العباد أو النساك أو البكائين أو الوعاظ، ولم ينكر عليهم هذا الزهد أحد لا صاحب الشريعة ولا أصحابه، بل أقروهم على خطيئهم وفضلوهم على المستمتمين المتلذذين، واعترف لهم كثير من الصحابة بكرامات ومعارف خفية لا تتاح لعامة المسلمين، وقد أسهب الذين كتبوا بتوسع عن الصوفيين في ذكر هذه المعارف وتلك الكرامات ثم أيدوها بالآيات والأحاديث وأنباء السلف من الصحابة والتابعين.

غير أن هذا التنسك قد ظل عملياً نقياً لا نضال بينه وبين تعاليم الإسلام حتى جد من المشاكل العلمية، والاحداث الاجتماعية، والعوامل الداخلية والخارجية ماحوله إلى تنسك نظري اعتمد على بعض الآراء الدخيلة على الإسلام فوقعت تلك الاصطدامات العنيفة التي سجلها التاريخ بين المتنسكين والفرق الأخرى من المسلمين. وبيان ذلك أنه لم يكد المتنسكون يساهمون في المجادلات العنيفة المستمرة بين الفرق حتى اقتنعوا بأن العقل البشري قد عجز عن حل مشا كل الكون، وأن المتكلمين لم يزيدوا بمنظراتهم عقدة الوجود إلا صعوبة



وإشكالا ، وأنه لم يبق لكشف هذا السر إلا طريق واحد وهو طريق النور والبصيرة ، وهذا لا يتيسر إلا بالعبادة المخلصة وبإزالة حجاب المادة الكثيف القائم بين الإنسان وخالقه ، وبقطع علائقه بعالم الشهادة والملك ، وخلوصه إلى عالم الغيب والملسكوت . كل ذلك لا يتم إلا باحتقار هذه الحياة وماتزخر به من أفانين المتع وضروب الملذات ، وهذا كله حسن لا بأس به إلا من ناحية إضفاف الشوكة الإسلامية التي أمر الوحي بأن تظل قوية عزيزة « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » . ولكن المسلمين - مع وجود هذه الروح المضعفة للقوة في تماثيل المتنسكين - لم يحفظوا عليهم لهذا الزهد ولم ينكروه عليهم ما دام النبي وأصحابه قد أقرؤا أصله ، فظل لهم المقام الأول في نفوس عامة المسلمين وخاصتهم إلى أن ظهر ما أسماه « التصوف النظري » وهو آراؤهم المؤسسة على وحدة الوجود والحلول الآتين من الفلسفة الهندية والأفلاطونية الحديثة والتي عدها المسلمون خطراً على دينهم واضطهدوا القائلين بها ، وقتلوا الحلاج من أجلها .

نشأ التصوف النظري إذاً عندهم من الآثار الدخيلة مضافة إلى مبدأ وجوب ملازمة العبادة المخلصة وضرورة التحرر من نير الشهوات . ومجمل ذلك أنهم أيقنوا بأن العبادة المخلصة المتحمسة توجد في النفس ما يسميه المتصوفون بـ « الفوائد » وبأن علم القلوب ينشئ فيها المعرفة التي تقتضى ضرورة انسجام الإرادة مع الفيض الممنوح .

وعندهم أن علم القلوب هو الذى يرسم طريق السفر نحو الإله ، ويحدد مقامات هذا الطريق وأحواله ، ولا تخرج هذه المقامات وتلك الأحوال عن

فضائل مكتسبة وأفضال ممنوحة . وقد اختلف المتصوفة في تحديد المقامات والأحوال ، ولكنها لا تخرج عند الجميع عن أمثال هذه المعاني : الصبر ، التوبة ، التوكل ، الرضى .

وغاية هذا السفر عند المتصوفة هي الوصول - بعد التخلص من علائق المادة وغواشي الحواس - إلى الإله الحق الذى تصبو إليه الأرواح ، ولكن لما لم يمكنهم وضع حد لا يتنافى مع العقيدة لهذه الحالة الخاصة ، فقد لجئوا إلى تعبيرات المتكلمين المعروفة فى عصرهم ، فأدخل شقيق إلى التصوف « التوكل » وأدخل ذو النون والبسطامى « الفناء » وابن كرام وذو النون « المعرفة » وأدخل الخرزاز « عين الجمع » والترمذى « الولاية » ، ولكنهم أساءوا استعمال هذه الكلمات كما يرى الأستاذ « ماسينيون » « Massignon » وفوق ذلك فإنهم بملهم هذا قد أسقطوا التنسك الإسلامى فى فتح « ميتافيزيقية » المتكلمين المادية المنشأ المؤسسة على نظرية « الذر » المتخبط بماء ، والمقود بالمصادفة المحضة ، والتي تقتضى بالضرورة جحود روحانياتها ، والتي دفعت معتنقها إلى الخلط بين وحدة الوجود والوحدة العددية. وهذا يوضح كيف أن النظريات الصوفية لم تكد تنشأ حتى وجد فيها الاستعداد الكامل للهوى فى الحلوية .

غير أنه لم يكد القرن الرابع يحل حتى كانت الفلسفة الهيلينية قد عملت عملها فى البيئات الإسلامية ، فسمح ما استحدثته فى لغة العرب من تعبيرات ميتافيزيقية مضبوطة للصوفية بأن يستولوا على ما يحتاجون إليه فى نظرياتهم فصرحوا بلامادية الروح ، وتحدثوا عن الفكر العامة والعلل والمعلولات ،

وماشا كل ذلك ، ولكن لما كانت هذه المفردات الميتافيزيقية منتشرة في مختلف المؤلفات الفلسفية ، وممتزجة بالمثل الأفلاطونية ، والانبثاقات الأفلوطينية ، فقد لجأ المتصوفون إلى البحث عنها في هذه المطولات ، فتأثروا بنظرياتها أثناء بحثهم فيها ، وقد ظهر هذا الأثر على الأخص في آرائهم عن الصلة الإلهية حيث انقسمت إلى ثلاثة أقسام :

الأول « اتحادية » ابن مسرّ والفارابي وإخوان الصفاء . ومجملها انطباع العقل الفعال الذي هو الفيض الإلهي في النفس السلبية .

والثاني « إشراقية » السهروردي الحلبي ، والدواني ، وصدرالدين الشيرازي وهي تتلخص في « تجوهر الروح » .

والثالث « وصول » ابن سينا وابن طفيل وابن سبعين الذي يقرر أن النفس بوصولها إلى الإله تدرك وجودها التام الذي لا يقبل التبدل .

أخذت هذه النظريات الثلاث تبرز وتتطور حتى انتهت إلى وحدة الوجود المغالية التي أطلق عليها خصومهم من أجلها اسم « الوحدانية » . وقد زعم متأخرو الصوفية أنهم تلقوا وحدة الوجود عن بعض آيات القرآن ، وعن تعبيرات الزهاد الأولين ، وعن قول الأشعرية بأن جميع الحوادث الكونية أفعال إلهية محضة ، وعن عبارات البسطامي والحلاج وأمثالها من الوحديين الذين لم ينقصهم في هذا المذهب إلا الاسم الفنى ، ولكنهم استمدوها في الحقيقة - فيما يرى الأستاذ « ماسينيون » - من مزج فكرة النور المحمدي الذي هو عند الكثيرين مبدأ الخلق بفكرة العقل الفعال الهيلينية . ويقرر هذا

الأستاذ أن ابن عربي هو أول من صرح تصريحاً قاطعاً بهذا المذهب<sup>(١)</sup> وأعلن أن جميع الكائنات انبثقت عن العلم الإلهي الذي سبق وجودها فيه - وهو المعروف بالثبوت - وجودها الخارجي، وأن الأرواح بعد الموت تعود إلى الجوهر الإلهي، وأن الفراغ والجلي لم يدخل على هذه النظرية إلا تعديلات طفيفة وأنّها لا تزال إلى اليوم عقيدة المتصوفين الإسلاميين، كما لا تزال موضع تغني الشعراء الفارسيين، بل إن الكوراني والناقلي قد أهاجا في القرن السابع عشر سخط أهل السنة حين أعلنوا أن وحدة الوجود هي المعنى الصحيح الدقيق الذي ينطبق على وحدانية الإسلام، وأكثر من ذلك أن الجيلي وابن عربي قد قررا أن (الشهادة) معناها حلول الإله في جميع مخلوقاته، وهذا يقتضي أن تكون مجموعة الكائنات في جميع أحوالها جديرة بالعبادة. ولهذا حكم الجيلي برد اعتبار إبليس، وحكم العربي برد اعتبار فرعون<sup>(٢)</sup>.

أما نحن فنرى من البواعث التي حملتهم على تشرب فكرة وحدة الوجود أنهم لما اعتقدوا أن أسلافهم قد اتصلوا بآل الملوك على أثر قطع علائقهم بالمادة، أيقنوا أن المادة لم تكن إلا حجاباً بين الفرع الذي هو النفس البشرية والأصل الذي هو الإله. وإذا كان ذلك هكذا، كان السكّل صادراً عن الباري، وما عاد إلى مصدره استثناء، وما ابتعد أظلم، وما منشأ ظلمة المادة إلا ابتعادها عن مصدرها الذي هو الكل الأوحد. ولا ريب أن هذا هو مذهب الأفلاطونية الحديثة وقد أدخل عليه المتأخرون منهم بعض تغييرات أخذوها من فرقتي :

(١) هو مذهب وحدة الوجود وقد أبنا رأي ابن عربي فيه حين عرضنا للوحديين

في العصور الوسيطة صفحة ١٤٠ وما بعدها من هذا الكتاب.

(2) Encyclopédie de l'Islam, vol. 4, p. 717-718.

الاسماعيلية والرافضة مثل القول بقطب القطوب المتصرف في شؤون الكون وما شا كل ذلك . وفي هذا يقول ابن خلدون :

« إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف ، وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك ، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا إليه وملئوا الصحف منه مثل الهرورى في كتاب « المقامات » له وغيره ، وتبعهم ابن العربي وابن سبعين وتلامذتهما : ابن العفيف ، وابن الفارض ، والنجم الإسرائيلى في قصائدهم . وكان سلفهم مخالطين للاسماعيلية والمتأخرين من الرافضة الدائنين أيضاً بالحلول وإلهية الأئمة مذهب لم يعرف لأولهم ، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر ، واختلط كلامهم ، وتشابهت عقائدهم ، وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب ، ومعناه : رأس العارفين يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان<sup>(١)</sup> . »

## ب — عند المسيحيين

من أبرز الحركات التنسكية التي بدت في بلاد الغرب في العصور الوسيطة ما يدعونه بالتنسك الديري ، وهو ثمار تلك الشعلة الروحية العظمى التي اعتلج أوارها في الأدبرة ، وأخذت تنمو وتعم حتى كان لها ذلك الأثر التاريخي الرهيب في إضعاف تقدم الفكر والقضاء على روح النقد . ومن أشهر أعلام تلك الحركة ودعاتها في القرن الثانى عشر القديس « برنار » « Saint Bernard » مستشار

(١) أنظر صفحتى ٤١٢ و ٤١٣ من مقدمة ابن خلدون .

البابا أوجين الثالث وأحد أفداء خطباء الحرب الصليبية الثانية ، فعند هذا الناسك المتهب الروحانية تتمثل جميع الفلسفة ، بل تنحصر في حب الله للإنسان ذلك الحب الإلهي الأعلى الفياض هو الذي يجتذب البشر إلى التفاني في مصدرهم الأعظم . وهو يرى أن الله - لحبه الأكمل لبنى الإنسان - قد جعل مصير البشرية إلى السلام ، غير أنه منح الإنسان إرادة حرة فهوت إلى الآثام والنضال والتحاقد والتباغض ، وانحدرت نحو الحيرة والقلق ، ولكن المؤمن الحق قد أوتي القدرة على إنقاذ روحه من هذه الهلكة البشرية العامة بالتقيل بالمسيح . وبهذا لا تكون الحياة المسيحية الحقيقية شيئاً آخر غير تصوير هذا الطريق القاسى الذى يبدأ من التأمل فى أنفسنا وفى الكون وفى الله ، ليصل بدأ إلى الشهود الذى ليس إلا إدراكاً يقينياً منزهاً عن الريب لحقيقة الحقائق ثم ينتهى أخيراً إلى الغيبوبة التى تتجرد فيها النفس عن كل العلائق البدنية فلا تحس كأنها هى ، وإنما تشعر بأنها حبات حملا إلى اللذة القصوى بالتلاشى فى الوجود الأسمى .

ولا ريب أن ذلك إدراك تقليدى للحياة الباطنية يصعد فوق سلم الماضى إلى عهد أفلوطين ، بل إلى عصر فيلون وهو صورة صادقة للتنسك العملى الذى ليس فيه أثر للنظر العقلى ، ويمكن أن يوصف بأنه قانون للنفوس لا يعتمد ألبتة على فهم عقلى للكون .

وفى القرن الرابع عشر نشأ لون آخر من التنسك ولاسيما فى ألمانيا ، ومن أشهر دعاته الأستاذ<sup>(١)</sup> « إيكارت » « Maitre Eckart » وتشبه أفكاره فى كثير

(١) الأستاذ إيكارت هو راهب دومينيكاني ألماني ولد فى سنة ١٢٦٠ ، وقد أمضى جزءاً كبيراً من حياته فى منازلة الفرانسيسكانين ، وأخيراً تغلبوا عليه فأقنعوا السلطة الدينية فى روما بإدانته ثمان وعشرين فكرة من أفكاره . ثم توفى فى سنة ١٣٢٧ .

من أسسها وجوانبها الجوهرية أفكار أفلوطين . فهو يقرر أن الإله هو فوق الوجود ، وأنه ليس هذا ولا ذاك ، وأنه في كل شيء ، وإذا كان كل شيء منبثقا منه ، فكل شيء راجع إليه . وبالإجمال تناخص ميتافيزيقية إيكارت التنسكية في ذلك الجحود الصارم للتشخص ، وهو الذى يجهر به إذ يقول : إن كل شخص عَرَضٌ ، ولما كان كل عرض مسبوقا بعدم ، فقد وجب وضعه في فصيلة العدميات . ولهذا لا يمكن أن نتصور وجود كائنات متناهية مشخصة مشتملة على حقائق بالمعنى الذى يطلق من هذه الكلمة على الحقيقة الإلهية .

على أننا إذا محونا هذا العرض العدمى وهو التشخص ، كان الوجود كله واحداً ، وإذا عرفنا أن الوحدة هى الحقيقة الوحيدة الثابتة ، وأن التشخص عارض باطل ، فقد وحب علينا أن نتخلص من الباطل إلى الحق ، وليس لهذه الغاية إلا طريق واحد وهو التنسك ، وهكذا يكشف التنسك حقائق الكون ، وبهذا يكون مذهب الأستاذ إيكارت نوعاً من التنسك النظرى .

وفى ذلك العصر تقريباً ظهر كتاب « الثقيل بالمسيح » ولا يعرف مؤلفه بالتحديد ، وإنما يعزوه أكثر المؤرخين إلى راهب هولاندى يدعى « توماس كامبيس » Thomas a Kempis ( ١٣٨٠ - ١٤٧١ ) وقد ذهب أقلية منهم إلى أن مؤلفه هو ذلك العالم الشهير « جيرسون » Gerson الذى كان من أعلام عصره فى جامعة باريس ( ١٣٦٢ - ١٤٢٨ ) . وسواء أصححت هذه النسبة أم لم تصح ، فإن ذلك العالم العظيم قد كتب فى كتبه الأخرى التى ثبتت نسبتها إليه أن العلم الإلهى الحق يدرك عن طريق التأمل فى الخطايا والندم على وقوعها ، وعقاب النفس بالحرمان وأنواع التهذيب الأخرى على

ما فرط منها أكثر مما يدرك بوسائل البحث البشرى . ولهذا كان التنسك دائماً هو النهج التأملى المرتبط بالتقدم الروحانى الذى ينتهى إلى الاتحاد بالاله الأعظم المفيض لجميع المعارف .

ومن دراسة منتجات أعيان المتنسكين فى المصور الوسيطة ، وفى عصر النهضة سواء منهم من ذكرنا أسماءهم أو من لم نذكر كـ « جان توالير » Jean Tauler الألمانى ( ١٣٠٠ - ١٣٦١ ) والقديس « جان دى لا كروا » Saint Jean de la Croix الاسبانى ( ١٥٤٢ - ١٥٩١ ) والقديسة « تريزة دى أفيلا » Sainte Thérèse d'Avila الاسبانية الشهيرة ( ١٥١٥ - ١٥٨٢ ) يتبين لنا أنهم مجمعون على أن الغاية العليا للنشاط الانسانى هى الانتهاء إلى حالة التجرد والسلبية الباطنية التى هى وحدها القمينة بترك حقل النفس حرّاً خاليا مستعداً لاستقبال الجود الأعلى المنحدر من لدن الموجود اللامتناهى ، وأن الفكرة الأساسية للتنسك يمكن إجمالها - كما يرى الفيلسوف الفرنسى « موريس بلونديل » Maurice Blondel - فى أنه لا الصور ولا المفاهيم الذهنية هى التى تقدم إلينا الحقيقة المنشودة ، وإنما - لى نظفر بها - ينبغى أن نجتاز الكائنات الحسية والتصورات العقلية كما لو كانت نقاباً حاجباً ، ولكن هذا الاجتياز لا يتم إلا بمعونة الحياة التأملية المجردة عن علائق المادة التى يتخلص المرء فيها من شخصيته ومن الكائنات الأخرى ويقدم نفسه مجردة إلى الخلاء أو إلى المجهول . وحينئذ يقوم هذا الخلاء أو الليل المظلم بالهام حياة كاملة لا تبدو خفية غامضة إلا على أولئك الذين لم يهاجروا من عالم الأشياء - باح والصور فظلوا محجوبين عن النور الباهر .



## التنسك في العصر الحديث

### ١ - عند پاسكال

حينما جعل العلم يتلأأ في سماء أوروبا متباهياً بما وصل إليه من نتائج زعم أنها يقينية ، أخذ طموح فريق من الفلاسفة الإلهيين ينمو ويعتمد نحو غاية شاقة مضنية وهي استخدام العقل وحده في إنشاء علم إلهي على غرار العلم الطبيعي لا يقل تأكدياً ويقيناً عنه وعن العلوم الرياضية ، ومن ثم نشأت تلك الوفرة التي شاهدنا آثارها فيما سلف من هذه الفصول بإزاء براهين وجود الإله . ولقد كانت النتيجة الواقعية لغلبة المذهب العقلي « rationalisme » ، على مآداه من الجوانب الإنسانية الأخرى أن تعمى الدين من عناصره المميزة له ، وانتهى إلى مجموعة من التعبيرات الجافة المجردة التي هي أقدر على أن تقدم غذاء مقبولاً نوعاً لدى العقل منها على أن ترضى الانعطافات الفطرية للنفوس البشرية ، ومع ذلك فإن الأدلة المقامة على وجود الإله وعلى خلود النفس والتي زعم أصحابها أنها عقلية كانت — في نظر النقد المحايد — بعيدة عن إحراز البداهة العلمية التي تدعيها لنفسها . وإذا فليس من العجيب أن نرى العقليين المحدثين يسرعون في البحث من جديد عن تحديد العلاقات بين الدين والعلم ، ولكن من وجهة أخرى تختلف كل الاختلاف عن الجوانب الموضوعية المفروضة التي أسس عليها المفكرون روابطهم . ومن أشهر هؤلاء العلماء

الذين يمثلون المنقبين عن الصلات الجديدة بين العلم والدين ، ذلك المفكر الممتاز « بليز پاسكال » فلقد كان ينتوى أن يضع سفراً لتقريظ الدين يتجه فيه إلى أولئك الذين لا يأبهون للناحية الدينية ولا سيما الذين يسخرون من المؤمنين لفكرة إمكان البرهنة العقلية على صحة الدين ، ليمين لهم أن الدين هو من خصائص العاطفة لا من الشؤون التي يقوى العقل على تبريرها وتأييدها بالحجج القاطمة ، غير أن المنية عاجلته قبل أن يتم هذا السفر . ولقد جمع ما كتب عنه تحت اسم « الأفكار » ونشر بعد وفاته ، وهو يشتمل على القدر الكافي لإيضاح المذهب الذي يمكن أن نقول عنه إنه قد حدد في الفلسفة الدينية لعصرنا الحاضر تياراً من الفكر يحتوى على مجموعة من آراء الباحثين المشار إليهم بالبنان .

يرى پاسكال أنه لا ينبغي البحث عن الأدلة الإلهية في الوجود من حيث هو ، بل في ذات الفرد ككائن ذى وجدان ، وعنده أن منابع الايمان ثلاثة : العقل ، والعرف ، والوحى ، ولكن الوحى وحده هو الذى يمكن أن يقتادنا نحو الاله فى هدى ورشاد . أما العقل والعرف فليسا سوى مساعدين ثانويين<sup>(١)</sup> . وفوق ذلك فإن البراهين الميتافيزيقية على وجود الاله هى بطبيعتها بعيدة عن التعقل البشرى إلى حد أنها لا تؤثر فى النفس إلا قليلا ، وإذا فرض أن هذا الأثر كان منتجاً لدى فريق من الناس ، فإن ذلك لا يكون قطعاً إلا ربما ينتهى المتأثر من التفكير فى تلك الأدلة ثم لا يلبث أن يرتاب ويخشى أن يكون قد ضل السبيل فى تدليله<sup>(٢)</sup> .

(1) Pascal, Penseés, fragment 245, edition Brunschvicg.

(2) Pascal, Penseés, fragment 543.

أما برهان العلة الغائية فهو عنده — فضلاً عن أنه ليس في متناول عقلية الجماهير — يبدو متعارضاً مع الكتب المقدسة التي تعلمنا أن الإله خفي عن الأنفهام . وإذا فالطريق الحقيقي الذى ينتهى بنا إلى معرفة الإله ليس هو التدليل على وجوده بالبراهين العقلية بل هو جَمَلُ الإله مشموراً به فى القلب أى العمل على أن يكون موضوعاً للشعور المباشر ، أو للقانة الفطرية .

وبهذا يبين أن باسكال يميز — عن العقل بمعناه الضيق — القلب الذى هو عنده نوع من العقل الأَكْثَر دقة وشموراً ، وهو منشأ النظام والعلائق الثابتة بين الكائنات ، ومبادئه تجتاز حدود العقل الرياضى ، وليست غايته التجرد وإنما هى الوصول إلى الحق ، غير أن الوصول إلى نهاية التدليل الذى يتطلبه منا القلب هو فوق مستوى القوى البشرية ، ولكن هذا العقل اللا مجرد أو القلب يعبر عن نفسه فى دخائلنا بوساطة إشعاع من الحقيقة أو عن طريق نوع من الزكاة التى فطرت عليها طبيعتنا ، ومن ثم كان احتقار حدس القلب ، وقصْر قبول الحقائق على مصدر واحد وهو تدليل العقل الرياضى من الأمور المتناقضة ، إذ أن القلب فى الحقيقة هو الذى يكشف لنا الفِكرَ الأولى عن الزمان والمكان والحركة والعدد ، وليس أساس العلوم الإنسانية شيئاً آخر غير هذه الفِكر ، وبالإجمال لا بد للعقل فى تأييد أدلته من معونة القلب ، فبذات الكيفية التى يحس بها أن هناك ثلاثة أبعاد فى المكان يشعر أن للكون إلهاً .

ومن هذا كله يتبين ، كما يلاحظ الأستاذ الفرنسى « كريسون » « Cresson »

أن پاسكال - لا بتماعده عن « المذهب العقلي » « rationalisme » الذى يشف  
 عن كبرياء ديكارت ( على حد تعبيره ) ، ولا بتماعده فى الوقت ذاته عن ارتيائية  
 « مونتيني » « Montaigne » - قد ظفر بسلطة لا تمدها سلطة فى مدرسة كاملة  
 فإليه وحده منذ ذلك الحين ، أتجه أولئك الذين - لى ينجوا من غوايات العلم -  
 قد حسبوا أنه لا بد لهم من إداة العقل البشرى ، ومن بعث الدين الذى تعرض  
 للخطر ، والأخلاق التى أخفقت ، لما فىهما من فائدة حيوية . ولا نزاع فى أن  
 موقف پاسكال تجاه ديكارت ، ومونتيني يذكركنا بموقف أبى حامد الغزالى تجاه  
 الفارابى وابن سينا ، إذ أن مهمة پاسكال والغزالى توشك أن تكون واحدة ،  
 مبدؤها إثبات كبرياء العقل وغرور الفلسفة ، وخاتمتها بعث الدين وإحياء  
 علومه وتعاليمه .

### الكمونية المصرية «L'Immanentisme»

إن المحاولة التنسكية التى قام بها پاسكال فد ألهمت الفلسفة الدينية المصرية  
 حركة فكرية عرفت باسم « الكمونية المصرية » وهى كلمة جديدة  
 قد لعبت ولا تزال تلعب دوراً هاماً فى المجادلات الفلسفية الدينية ، إذ  
 قد اختلف المفكرون المصريون فى معناها ، فذهب فريق منهم إلى المعنى  
 القديم الذى يصرح بأن الإله حال فى الإنسان والذى يستلزم مزج الأفعال  
 الإلهية بأحداث الطبيعة ويحدد أن السكون مسير بناموس مفارق له والذى  
 هو أحد المبادئ المتفرعة عن وحدة الوجود ، وأعلن فريق آخر أنهم لا يريدون  
 ذلك المعنى القديم ، وإنما هم يقصدون من هذا كله مذهباً فلسفياً خاصاً ينبذ  
 بدياً الموافقة على تمثل الحق مجرداً مجزأ ، وهو يرفض جميع براهين وجود الإله

المؤسسة على المفاهيم الذهنية والأقيسة الجدلية ، ويرى أن الدين كنتيجة تلقائية للمطالب التي لا تنطفيء جذوتها لدى النفس الإنسانية والتي تظهر بترصيتها بين الارتياضات الذاتية العاطفية على الشعور بوجود جانب إلهي في دخائلنا .

ومن هذا إذاً يبدو أن تلك الكلمة عند هذا الفريق من المصريين لا ترمي إلى إثبات حلول الإله في الانسان كما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى وإنما هي تقرر أن في الانسان شيئاً يشبه الحاجة إلى الإله ، أو أنه محتو على ما يمكن التعبير عنه بالاتجاه الدائم نحو اللامتناهى والدعوة الباطنية إلى الاستغناء بقوته ولا جرم أن الانعطاف نحو هذه الكونية قد ألقى صدها المدوى في رسالة الأستاذ موريس بلونديل «Maurice Blondel» ، التي عنوانها «الفعل» والتي يثبت فيها أن الفعل البشرى يشتمل على حقيقة تتجاوز الأحداث الطبيعية البسيطة ، وأن التحليل الدقيق هنا يقتادنا بالضرورة من المعضلة العلمية إلى معضلة ميتافيزيقية ودينية . وفي الواقع أن الإنسان بفعله الإرادى يفوق الأحداث ، ولكنه لا يستطيع أن يصل إلى مستوى مطالبه الآلية ، ولهذا يعمل المؤلف على أن يصور لنا الإرادة الإنسانية مدفوعة بمعامل خفي نحو التطاع إلى ما وراء طاقتها ، ليتدرج من هذا إلى أن الإنسان محتو على أكثر مما في مُكْنَتِهِ أن يسيره لو كان منفرداً بالتدبير ، ومعنى ذلك أن هذا الفعل يقتضى لزوماً - عن طريق نوع من البواعث الداخلية - وجود قوة سامية مفارقة للعالم لا يمكن أى عقل أن يبتدعها ، وهى الإله ، وإذا فهذه الكونية التي يرسمها لنا الأستاذ بلونديل ليست هى وحدة الإله والانسان لأننا في الواقع إذا كنا نفعل ، حين نفعل ، أكثر مما فى وسعنا ، وإذا كنا نريد ، حين

نريد ، ما فوق طاقتنا ، وإذا كان الفعل هو المنشئ ، فما ذلك إلا لأنه يوجد  
إله أعلى مفارق نشعر به في دخائل نفوسنا .

### ب — الپراجمية<sup>(١)</sup> «Le Pragmatisme»

ترجع المذاهب الپراجمية المصرية إلى أصل إنجليزي سكسوني ، وهي متباينة  
المبادئ والنظريات ، ولكن الذي يعنينا منها هنا هو پراجمية « وليم جيمس  
William James » الفيلسوف الأمريكي الذي هو أشهر ممثلي هذه المذاهب على  
الإطلاق لأنه ينتهي — من الوجهة الدينية البحتة — إلى تنسك حقيقي .

على أنه يبدو لنا أن هذه الحركة الپراجمية قد نشأت في دخائل أفكار  
أكثر زعمائها من تأثير انشغالاتهم النفسية بالجوانب الدينية عامة والإلهية  
خاصة ، وكانت هذه الشواغل ترمي إلى الظفر بتعريف محدد للحقيقة الدينية ،  
ومن ثم أعاد أولئك المفكرون النظر في فكرة الحقيقة من أساسها ، فبدلوا  
فيها ما شاءت لهم عقلياتهم وثقافتهم أن يفعلوا . والآن إليك هذه اللوحة  
الوجيزة عن الطريق الذي سلكه وليم جيمس للوصول إلى هذا الهدف .

صدر هذا الفيلسوف في فلسفته عن مبدأ جلي ، وهو أن الغاية الأساسية

---

(١) الپراجمية هي نسبة إلى الكلمة الإغريقية پراجما Pragma ومعناها العمل بأوسع  
مراميها ، ولكن هذا المعنى لم يلبث أن تطور فبدأ في عدة صور تختلف باختلاف المنعوت  
به ، فإذا كان شيئاً كان معنى هذه الكلمة : النافع أو المنتج أو المتين ، وإذا كان إنساناً  
كان معناها : النشط أو الماهر . وقد استعارتها الفلسفة الحديثة فنعت بها — على وجه  
العموم — كل المذاهب المطبوعة بطابع العمل أو النجاح أو الحيوية أو النشاط . وقصارى  
القول نعتت بها المذاهب المتعارضة مع المعرفة النظرية أو الجدلية أو الموضوعية .

للحياة النفسانية ، هي حفظ ذات الفرد والدفاع عنها ، ولهذا يجب أن تكون الفكرة دائماً خاضعة للعمل ، أداة للنشاط ، فلا تدرس إلا على ضوء صلاحيتها به ، وهذا يقتضى أن يدير الباحث ظهره للمناهج العقلية البحتة ، وأن ينبذ قشور التجرد والمبادئ من أجل لباب الأحداث الواقعية والنتائج العملية على حد تعبير وليم جيمس نفسه ، إذ أن الحقيقة تنحصر في أن الفكرة الصحيحة هي ما كانت على وفاق مع الواقع ، وهى التى يجب أن تكون المرشد الأول فى حركاتنا الواقعية. وبالإجمال : إن الحق هو الصالح المفيد الذى يقود إلى النجاح بكل ما فى هذه الكلمة من معان أى من أضيقتها وأشدها انخفاضاً إلى أوسمها وأعظمها ارتفاعاً ، لأن الحق المعنوى هو كذلك ما كان مفيداً للفكر الإنسانى مادام أن العالم العقلى هو جزء من الواقعى . وإذا ، فالحقيقة لا تزيد على أنها انبجاس من التجربة البشرية على ضوء الإنتاج المفيد فى الحياة بنوعها الحسى والعقلى ، وهى تنكشف لنا بوسائل حيوية أكثر منها منطقية ، أى أن العامل الوحيد الذى يعترف بأحقيقته هو ما يقتاد الأفعال الانسانية إلى الظفر . ومن ثم كان مذهب الپراجمية المصرية يعترف بأهمية أساسية للدين والأخلاق ويعنجهما الصدارة الجوهرية على النظر المجرد .

ولا جرم ان إدراك الحقيقة على هذا النحو ينطبق أتم انطباق على التجارب المادية ، إذ هو يقدم إليها فى العلوم الطبيعية نسبة مرضية ، ولكنه - فيما يرى وليم جيمس - يقدم مثل هذه النسبة فى الخبرة الدينية ، إذ أنه فى تلك البيئات يمكن أن تكون الفكرة أو العقيدة - بسبب اشتغالها على الوعود بالمكافئات - عاملاً من عوامل تقوية الإيمان ، أو تجديد النشاط ، أو إثارة الشجاعة الكامنة

أو الإبراء من العمل المتأصلة .

يدرس وليم جيمس في كتابه « متنوعات من التجارب الدينية » طائفة من الظواهر التي تمر بالإنسان في وجوده كالسرور النفساني ، والشعور بالخطيئة والمعارك الداخلية ، والاهتداءات ، والصلوات ، والحياة النفسكية التي يدرك فيها الفرد أنه بدأ علائق جديدة مع قوة شخصية مثله في البروز ، ولكنها أسمى من طبيعته بدرجة لا يحصيها القياس . وفي هذه الحالة يلاحظ المرء أنه بينما هو يحس بهذه الانفعالات الدينية تكون حياته آخذة في التطور والسمة والنبيل ، وأنها تنتمش من الحماس ، ومن محمدة البطولة والثقة في الظفر وما إلى ذلك مما لو خُلّي ونفسه لكان عاجزاً عن الوصول إليه كل العجز . وبهذا طبعاً يرى نفسه مدفوعاً إلى الاتصال بهذا الموجود الذي يسمعه ويعلمه ، ويبرئه ويساعده ويخلق فيه شخصية جديدة ، ويشعر كأن عاملاً خفياً يحمله على اعتبار هذا الموجود قوة دراكه وكائنا حقيقياً يمت إلى شخصيته بصلة ، وهكذا كانت قيمة الخبرة الدينية وأحقيتها تبرهنان على وجودها بنتائجهما الواقعية .

وإذا عرفنا أن الدين يبدو في مظهرين مختلفين ، أحدهما ظاهري والآخر باطني ، فينبغي أن نعرف أن الباطني - في نظر وليم جيمس - هو الأساسي ، وأنه لا يأبه لسابقة الظاهري في الزمن ونشوئه أول الأمر في صورة أنظمة للمجتمعات قبل أن يتحول إلى حياة شخصية مثمرة . وعنده أن ذلك الدين الشخصي هو الذي يسحق تلك الأنظمة الاجتماعية إذا تعارضت معه ، وأنها لن تقوى على مقاومته فيما بعد إلا إذا أيدتها نفوس مؤمنة حقاً .

وإذا فالتجربة الدينية عند وليم جيمس هي مفيدة وحقيقية كالتجربة



العلمية ، بل إنها أشد منها مباشرة وأكثر امتداداً وتعمقاً . ومما هو لديه أدخل في باب الثبات من كل ماتقدم أن التجربة الدينية قد ظفرت منذ الآن بعناد من العلم ذاته ، لأنه إذا كان الدين في أسسه الجوهرية شيئاً باطنياً قامت عليه الأدلة واستمتع بالحياة ، فليس هناك ما يجعله متعارضاً مع العلم الذى هو عينه لا يزيد على كونه أثراً تطبيقياً من آثار التجربة . وإذا كان الأمر كذلك فالدين الذى يعنيه هذا الفيلسوف ينمو في انسجام مع العلم ، ويتبع نفس المنهج الذى يسير عليه العلم ، وبهذا لن يبقى بعد الآن أى سبب للقول بأن الدين هو أثر من آثار المصور الفائرة ، وأنه ليس له موضع في جوهر الطبيعة الإنسانية كما يزعم ذلك المتحاملون عليه ، إما لجهل بحقيقته ، وإما للظهور في صورة المصرية المتمدينة ولو كانت زائفة .

### ج — الحدسية «L'Intuitionisme»

صدر الأستاذ «ليروا» «Leroy» في آرائه عن مذهب أستاذه «برجسون» فحاول أن يستخلص منه فلسفة جديدة يمكن أن توصف بأنها معارضة للنظر العقلي ، ومنشأ ذلك أن تفكير برجسون قد بدا لهذا التلميذ كأنه امتداد للمذاهب التنسكية العظمى التى نشأت في المصور الوسيطة ولذهب باسكال من المحدثين ، ونحن نعلم أن برجسون قد أسس كل ميتافيزيقيته على دعائم الحدسية ، وهى أثر للبصيرة الكاشفة التى هى عنده «الغريزة التأملية في ذاتها أو العارفة بذاتها» وهى قوة حيوية فطرية أسمى من العقل ، إذ أن العقل لما لم يكن في مكننته الطبيعية أن يتعلق إلا بضرورة الفعل البشرى ، فإنه قد

انحصر في غاية محددة لا يمتدداها ، وهي أن يكون كأنه أداة لمزاولة الشؤون العملية ، أى أنه بطبعه غير مختص بالنظر التام التجرد ، ومعنى هذا أن أول الطوابع التي تخصصه هو عدم إدراك حقيقة الحياة ، بينما أن البصيرة أو تلك الغريزة التي سمت وتنزهت عن الأغراض الدنيا حتى تحققت لها الكفاية اللازمة لإدراك ذاتها ، هي قوة قد طُعِّمَتْ بها الحياة نفسها تطعما ، وهي لهذا تدرّكها أتم إدراك من أعماقها لا من ظواهرها كما يتلمس العقل إليها السبل . ومن ثمّ وجب على الفيلسوف أن يهجر - في تصميم قاطع - طريق المعرفة الجدلية ليرتفع إلى مستوى الحدسية البصيرية التي عن طريقها ينتقل إلى باطن الموضوع ذاته ، ليظفر بالتطابق مع خاصيته الوحيدة التي بها يقع التميز بينه وبين غيره ، وبهذا يصل إلى معرفة المطلق .

هذه هي الإماعة خاطفة عن أساس مذهب برجسون في البصيرة من حيث هي الغريزة العليا الدراك للحقيقة . ولقد حاول تلميذه ليروا أن يزج بمبادئ هذا المذهب في غياهب المعضلة الدينية ، رغم أن برجسون لم يضع هذه المعضلة في المحل الأول من بحوثه ، نعم إن من يتمقب تلك البحوث يمكنه أن يستنبط منها فكرة إله خالق مطلق التصرف ، هو منشىء المادة والحياة في الوقت ذاته ، وآثاره في متابعة الخلق ثابتة من جهة الحياة عن طريق تطور الأنواع وإيجاد الأفراد من بنى الإنسان<sup>(١)</sup> .

ولكن ليروا يأبى إلا أن يقحم أستاذه في هذه المعضلة وأن يسلك السبل

المعبدة والوعرة إلى تطبيق نصوصه فيما يريد هو وإلى استنباط النتائج التي يبغها منها على نحو ما يفهمها . فمن ذلك مثلاً أنه يقرر بدياً أن الإنسان لا يمكنه أن يبرهن على وجود الإله ، ولكنه يشعر بهذا الوجود شعوراً بصيرياً يحل في موضع اليقينيات ، وبيان هذا أن ليس من بين جميع البراهين العقلية التقليدية التي أقيمت على وجود الإله برهان واحد بلغ من القوة حداً يحول بينه وبين النقد ، بينما أن تلك البراهين لو نظر فيها الباحث مجتمعة لألغى أنها تكون الآلات الزمنية التي وقعت فيها تلك المجادلات التي هي بدورها أيضاً تترجم - في لهجة عصر ما أو مذهب ما - عن هذه الحدسية اليقينية . وعلى هذا النحو نفسه يجري النظر إلى الطرق الثلاثة التي حاولت الإنسانية أن تصل منها إلى فكرة الألوهية ، وهي الطريق الاجتماعي ، والطريق الفلسفي ، والطريق التنسكي ، بمعنى أنه إذا أُخِذَ كل منها على حدة وُجِدَ أنه غير كاف للحصول على الغاية المنشودة منه ، ولكن إذا اعتبر ثانيها استمراراً لأولها ، وثالثها تنمة لثانيها ، لوحظ أن العناصر المختلفة لهذه الفكرة المقصودة تتداعى وتتجمع . وفي الحق أن الإنسانية لم تدرك فكرة الإله إلا عن طريق تلك الوفرة من اليقينيات المؤلفة من تيارات العرف والتقاليد والروايات المنحدرة إلينا من المصور الغابرة ، ولكن تلك اليقينيات تظل غير كافية للظفر بالهدف المقصود حتى تهب لمعاونتها التجارب الشخصية للحقائق الروحانية ، فتؤيد تلك الروايات التاريخية ، وتضيف إليها ما يلائمها من تعاليم البيئة المؤثرة . ولتحقيق إتمام هذا التأييد الضروري تلبى الفلسفة دعاء الإنسانية الحائرة فتكشف لها النقاب عن غرور المادية التي تأخذ عليها الفلسفة البرجسونية تناقضها وفساد فكرتها عن

الدور الذى يمثله المخ فى الإنسان ، وسنرى ذلك مفصلاً فى الكتاب الخاص بمعالجة مشكلة النفس .

وأياً ما كان ، فإن الأستاذ ليروا يؤكد لنا النتيجة الحتمية لهذه النظرية هى أن الحياة هى الإيمان بالإله وأن معرفته هى الاستحواز الكامل على إدراك ماتتطلبه التزامات الحياة<sup>(١)</sup> .

## د — تنسك الهنود العصريين

تمهيد :

ينبغى أن نعرف بديا ، كما يلاحظ الكاتب الفرنسى « رومان رولان » ، Romain Rolland أن التنسك — سواء أوجد فى الهند أم فى الشرق الأدنى أم فى الغرب — كان ولا يزال علماً عظيماً أسسته على تجارب العصور الثرية بالروحانيات عقليات<sup>٢</sup> نادرة وهبتها السماء عبقریات متفوقة فى التحليلات النفسية الشخصية ، ولكن التحليل فى الشرق الأدنى وفى الغرب يفوق فى الدقة والتعمق نظيره فى الهند ، بينما أن الجوانب البدنية فى القيادة النسكية تكاد تكون ضئيلة الأثر ، ويبدو أن الغربيين والشرقيين الأدينين يتمتعون من أن يخصصوا للجسمانيات مكاناً مهماً ضؤل ضمن وسائل الاتحاد بالإله ، إذ أن هذا الاتحاد عندهم لا يمكن أن يكون إلا روحانياً بحتاً مجرداً عن كل علائق المادة ، وهم لهذا إذا أرادوا اقتحام لجة الانجذاب المنتهية بالغيوبة تركوا أبدانهم أو برازخهم عند شاطئها .

(1) Revue de Métaphysique, septembre 1907.

أما التنسك الهندى فليست الحالة فيه على هذه الصورة ، إذ أننا — رغم أن سلطان التجرد لديهم عظيم عميق — نشاهد أن الشؤون العقلية عندهؤلاء القوم قوية الانغراس فى الأجسام بهيئة تلوح عليها الجرأة ، غير أنه يجب علينا أن نشير إلى أن منح البدن أهمية فى التريض الهندى لا يعدو استخدام أعضائه كوسائل للوصول إلى الانجذاب ، فإذا وصلوا إلى هذه الغاية — وهى ليست الأخيرة عندهم — فلا يعودون يسمحون للمادة بالتدخل ، ومن ثم نحن نرى — رغم تحذير « فيفيكاناندا<sup>(١)</sup> » مردييه من الانفعالات الحسية فى حالة الانجذاب — أن الوسائل البدنية لتحقيق السير فى طريق الاتحاد بالإله كانت على ممر العصور مناهج معدة ومعترف بها ولم يكن على كل من أراد الرياضة إلا أن يتبع هذه الخطط المرسومة التى تظهر التأمل فى التنسك الهندى على معرفة واسعة لدى أولئك القوم بالوظائف العضوية فى الجسم البشرى ولو أنها مؤداة باصطلاحات غريبة عن العلم الحديث . ومن هذا يبين أن الرياضات التنسكية ليست فى الهند كما فى الغرب والشرق الأدنى انعطافا شخصيا مقصورا على المصطفين الذين شاءت لهم السماء أن يسلكوا هذه السبيل ففطرتهم على الاستعداد لها ، وإنما هى مدرسة فاتحة أبوابها للجميع ، وفيها يجد الراغبون منهج الصعود إلى أعظم المذاهب حظا من الميزات العقلية مشتملا على تمرينات تنفسية منظمة يظهر منها أن وضع الجسم على هيئة خاصة ومتابعة التنفس : زفيره وشهيقه أسلوبا معينا يشغلان فى الوصول إلى الانجذاب منزلة لا تقل

(١) فيفيكاناندا هو ناسك هندى شهير ولد فى سنة ١٨٦٣ من أسرة أريستوقراطية

بكلكتا من طبقة إكشاتريا ، وتوفى فى سنة ١٩٠٢ .

أهمية عن منزلة القواعد الخلقية . ومن مجموعة هذه الالتزامات الروحانية والبدنية يتألف القانون الذى يصلح النفوس الشاذة ويرد العقول الجامحة إلى النظام ، ويحول دون رد الفعل الآتى من لدن العقل الباطن ، ومن أجل ذلك كان فى الرياضة الهندية شىء غـير يسير من الخطر على الصحة والحياة لا يستهان به ، فصعود الدم من أدنى الجسم إلى أعلاه أثناء التمرينات يحدث تارة ضغطاً فى العينين ، وأخرى احتقاناً فى الحنجرة ، وثالثة احمراراً فى جلد الصدر يشبه الحروق وغير ذلك ، بل قد روى عن « راماكريشنا<sup>(١)</sup> » الناسك الهندى المصرى أن الدم كان يقطر من جسمه حين يكون فى انجذابه واتحاده مع الإله كريشنا . ولقد كانت هذه الظواهر كلها أو بعضها بمثابة الطابع الذى كان الزعماء يميزون به المخلصين عن الدجالين من مريديهم .

### (١) لمحة تاريخية خاطفة :

يعرف المعنيون بدراسة الحياة الفكرية أن تاريخ العقل الهندى الذى اجتاز من عمر الزمن آلاف السنين ، هو شعب وافر العدد متجه صوب غاية جليلة ، وهى الظفر بمعرفة الحقيقة العليا أو الحقيقة الإلهية . ولما كانت المجردات الخالصة لا تلتئم مع طبيعته ، فقد جبل الهنود على استعارة وسائل حسية لإدراك الحقائق المجردة ، بمعنى أنهم لا يرضون بأقل من أن يسمموا الفكرَ ويروها ويذوقوها ويمسوها إذا سمحت بهذا طبيعة الفكر ، ولذا

(١) راماكريشنا هو ناسك هندى فقير ولد فى بانجال فى سنة ١٨٣٦ وكان شديد

الورع والتقوى وله عدد وافر من المريدين وقد توفى فى سنة ١٨٨٦ .

كانت كل التجارب الذاتية التي زاو لها أولئك النساك البصريون والتي استوعبت عدة عصور قد جمعت وسجلت ولقنها المريدون على مناهج أخرى تختلف عن مناهج الغرب والشرق الأدنى ، فنذ القرن السادس قبل المسيح وجدت في الهند مذاهب تنسكية كذهب اليوجيين<sup>(١)</sup> القدماء الذين كانوا يعيشون عيشة زاهدة منعزلة عن الحياة العامة لا يطمحون إلى عرض مما تروج به الدنيا حولهم ولا يتأثرون بأوهام اختلاف الطبقات ، وغايتهم من هذا الزهد هي التخلص من أسرار المادة دون أن يستممنوا في هذا إلا بقواهم الخاصة ، ولا يعتمدوا إلا على أنفسهم فكانوا ينطوون على ذواتهم ، ويركزون إراداتهم ليقفوا كل نشاط ، وهم يرمون من هذا إلى الاستيلاء على هُويَّاتهم وذلك الاستيلاء هو الذي يمنحهم السعادة التي لا يلحقها السكدر من أية جهاتها ، ويحقق لهم التغلغل في مبدأ من مبادئ الحياة بحسبون أنه مبدأ الحياة العامة<sup>(٢)</sup> .

ولما اعتنق اليوجيون مع الزمن ديانة البراهمانية وصاروا أحد أركانها الهامة وعواملها الفعالة استطاعوا أن يؤثروا في البوذية ، وأن يطبعوا أكثر المدارس الفلسفية والدينية الهندية في مختلف العصور بطابع التنسك ، أو أن يتركوا على الأقل في مظهر من مظاهرها أثراً بارزاً ، وأكثر من هذا أن « باتانجالي » في القرن الرابع بعد المسيح قد أحدث في هذا المذهب مادة جلييلة الخطر كان لها شأنها في تاريخ الفلسفة الهندية وغايتها المثلى هي تحقيق

(١) انظر صفحة ١١٥ وما بعدها من كتابنا الفلسفة الشرقية .

(2) Masson Oursel, Histoire de la philosophie Indienne. p.50.

الموجود المطلق في ذوات أشياءها أو تحقيق اتحادهم به ، وهذا يقتضى بالضرورة الوصول إلى أقصى آواج القوة وأسمى أنواع المعرفة ، فإذا وصل الزاهد اليوجى إلى أعلى مراتب الغيبوبة انحلت بالنسبة إليه عوائق الزمان والمكان ، لأن المبدأ هو متى تحرر الكائن من قيود ذاته تخلص من قيود العالم .

ويعلق الأستاذ ماسون أورسيل « Masson Ourcel » على هذا بقوله :  
إن ذلك التنسك اليوجى يجمع في تجربة واقعية بين الزهادة العملية البدائية وأعظم أنواع الطموح التى تصبو إليها الروحية ، وفوق ذلك فإنه — تحت ستار التخلي عن الذات — يخفى تلك الكبرياء الهائلة التى تتمثل في محاولة امتلاك الطبيعة دون أن تنزل لها عن حريتها.

فرضت اليوجية إذاً مذهبها التنسكى على جميع البيئات الهندية المتمذهبة ، وقد كننا نود أن نتعقب هذه الآثار وتطوراتها الزمنية لدى جميع المذاهب ، ولكننا لما كننا نرمى هنا إلى تتبع المظاهر التنسكية لفكرة الألوهية ولم نكن نقصد دراسة الزهادة الهندية بوجه عام ، فقد أردنا أن نقتصر على الإماعة سريعة إلى التنسك المصرى .

## (٢) طريقتنا التنسك المصرى :

إن إحدى الحقائق الدائمة في بلاد الهند منذ العصور الغابرة تارة في صورة محددة وأخرى في صيغة مختلطة معقدة والتي اعتنقتها كل المذاهب الهندية ماعدا البوذية، هى أن جميع ما يوجد لا يوجد إلا بالواحد العام الذى لا ينقسم



وهو براهمان ، ففيه تنشأ كل الصور المتباينة للموجودات الكونية ، ونحن  
لسنا سوى نفوس فردية تؤلف بعض أجزاء العالم الذي ندرك منه مظهر  
التعدد والتغير ونعزو إليه خطأ نعت الحقيقة المستقلة ، وما دمنا لا نصعد إلى  
معرفة براهمان الأوحد ، فإن ماياً ، أو الوهم « Maya ou l'illusion » سيضلنا  
ويحملنا على أن نتخذ كحقيقة ما ليس إلا خيالا عابراً ، وإذاً فيجب أن ننجو  
بأنفسنا من أمواج الوهم التي تشملنا وأن نرتفع إلى النبع الحقيقي لكي نصل  
إلى شاطئ السلام ، وتلك هي غاية اليوجيين المتنسكين الذين يتبعون القواعد  
القاسية والأوامر المشددة التي تحدثنا عنها آنفاً . وللوصول إلى هذا الهدف  
طريقتان ، إحداهما طريقة المعرفة بوساطة السلبية التامة وتدعى بطريقة  
الچينيانا « la Jgnana » ، والأخرى طريقة المعرفة بوساطة اليقين المرتقى ،  
وتدعى بطريقة « الباكتا » laBhakta وهاك لمحة وجيزة عن كل واحدة  
من هاتين الطريقتين :

### طريقة الجينيانا

عقد متنسكو هذه الطريقة كل آمالهم على المعرفة العقلية النقية ، وقد  
صمموا - مركزين قواهم نحو غايتهم العظمى - على أن يتخلوا بفتة عن كل  
ما هو واقعي أو ما يبدو في الظاهر ويقع تحت الحس وليس لهم من ذلك سوى  
هدف واحد وهو معرفة المطلق أو الإله اللامشخص . ولا ريب أن المتنسكين  
من اليوجيين الذين اختاروا هذه الطريقة يبدوون لمن جوالهم كأنهم أموات في  
صور الأحياء يُصَوَّبون نظراتهم اللاشخصية واللامحددة إلى عالم هو في نظرهم  
أدنى إلى الأشباح منه إلى الحقائق الثابتة ، أو كأنه خواء مطلق غير قمين

بالاكتراث ، وبالإجمال : قد انتزعوا أنفسهم من جميع العلائق الداخلية والخارجية ، وتجردوا حتى عن الحب الإلهى الذى يرافق فى النفس عبادة الرب المشخص ، وهذا طبيعى مادام أنهم يحتقرون الصلوات وكل أنواع العبادة التى تنطق بالأصوات ، وجميع المظاهر التى تشف عن الطقوس الدينية كالأناشيد والأغاني والموسيقى الدينية والأذكار والرقصات التعميدية ، وفوق ذلك فإنهم يعتقدون « الأدفايتا » « l'Advaita » التى هى أضيق صور « القيدانتا »<sup>(١)</sup> Vedanta وأشدّها تجرداً وهى عقيدة متشددة تصعد على سلم الماضى إلى ماوراء عهد « الأوبانيشاد » ومن أشهر ممثليها المتأخرين « سانكرا » « Sankara » الذى أزهى فى النصف الثانى من القرن الثامن بعد المسيح وكان من أعظم فلاسفة الهند على الإطلاق . وتتلخص تعاليم هذه الأدفايتا فى القول بلاوجود الاثنينية بقتا ، وتقرر أنه لا يوجد غير حقيقة واحدة ، وهذه الحقيقة ليس لها أية صفة تجعل حدها ممكناً أو تساعد العقل البشرى على وضع حد يمينها . ولهذا كان سانكرا كلما عُرِضَ عليه حد للاله مؤلف من الإيجابيات قال : كلا ، إنه ليس ذلك ، وهذا يذكرنا ببدا الأفلاطونية الحديثة الذى كان يجحد كل تعريف منطقى إيجابى بإزاء الواحد الأوحد الذى أثر فى فلاسفة الاسلام فحملهم على جحد التأليف بالقول الشارح فى جانب البارى ضمن ما جحدوه من التأليفات الخمسة التى ألمعنا إليها سابقا .

---

(١) القيدانتا هى إحدى المدارس الدينية الهندية ، وإذا أردت الإلمام بها فارجع إلى صفحة ١٧٥ وما بعدها من كتابنا الفلسفة الشرقية .

ومهما يكن من الأمر فإن كل ما يبدو أنه موجود ، وهو عالم حواسنا وعقولنا ليس - في نظر أشياخ هذه الطريقة - سوى الواحد المطلق ، ولكن جهلنا قد كان منشأ إدراكه على صورة زائفة ، وهم يرمون من وراء سلوكهم هذا إلى هدف معين ، وهو تحقيق ذلك الواحد المطلق ، ولكن الأعمال الخيرة فيما يعتقدون عاجزة عن إيصال أربابها إلى بغيتهم ، وإنما أقصى ما تستطيع هذه الأعمال أن تؤديه هو تهئية الطرف الملائم الذي يمكن أن يذهب جس فيه معين المعرفة ، وهذه المعرفة هي وحدها التي يمكن أن تخلص النفس من أسرها وتنفذها من وهدتها بشرط أن تكون معرفة مباغثة منبعثة عن البصيرة الكاشفة .

على أنه مهما تكن هُوةُ الواحد لدى هؤلاء القوم شاسعة هائلة إلى حد إمكان ابتلاع الكون في أعماقها ، فإن الذي لا شك فيه هو أن سحر هذا المبدأ - على حد تعبير الكاتب ، رومان رولان - كان ولا يزال منعدم النظير من حيث التأثير في نفوس الهنود ولا سيما الصفوة الممتازة منهم .

غير أن هذه الطريقة القاسية لم تظل على حالها ، وإنما حدث فيها رد فعل جعل تعاليمها أميل إلى السهولة واليسر من الأورثوذكسية الأولى ، ومن ممثلي هذا التجديد « رامانوجا » « Ramanuja » الذي عاش في القرن الثالث عشر بعد المسيح . وموجز ما استحدثته هذا الزعيم في طريقة أسلافه - مع اعترافه بوحداية الحق الأوحد - أنه لم يكن يرى أن النفوس الفردية ظواهر خادعة أو عابثة كما كان الأولون يقررون ، وإنما كان يرى أنها مظاهر حقيقية ضرورية للواحد بقدر كون الواحد ضروريا لها . وعن طريق هذا التلازم المتبادل بين ( ١٣ - مشكلة الألوهية )

أحقية الواحد للنفوس ، ومظهرية النفوس للواحد قد نشأ تيار من الحب وهو الذى جمل يُشمل الهندبرحيقه كل هذه الأزمنة الطويلة . وهكذا طفق هـذا الحب يتطور حتى انتهى إلى الاتحاد الذى هو غاية الطريقة الثانية .

### طريقة الباكتا

تدعى هـذه الطريقة بطريقة الحب ، إذ أنها تقتاد معتنقها إلى الإله المتشخص ، أو هى على الأقل تستغرق زمنا طويلا حتى تصل بهم إلى نتيجة طريقة الجمينيانا ، وفى أثناء هذا السير أى قبل انتهائها إليها تتبع تعاليمها الخاصة بها ، وأهم ما تشتمل عليه هو الانصال المباشر بين النفس الإلهية والنفس الإنسانية فى تفضل وإحسان من جانب الأولى ، وفى ثقة ومحبة من جانب الثانية التى - بفضل تضحية بسيطة تتمثل فى التخلي عن الذات - هى تتحد مع الحب نفسه .

يبدأ الباكتى أو العارف عن طريق الحب صموده إلى مراتب الوصول باختيار مظهر من مظاهر الإله يكون قد عثر فيه على مثله الأعلى ، فإذا تم له هذا الاختيار ، ركز حبه فى هـذا المظهر وانغمس فيه بكلية ، وبهـذا يسمو شيئا فشيئا حتى يظفر برؤيته ومماعة والتحدث إليه ، وإذا ذاك يكون حسبه أن يخصص جانبا ضئيلا من قواه الدراكّة ، ليشعر بحضور إلهه على صورة حية بارزة . ولما كان موقنا بأن مولاه مستول على جميع المظاهر الإلهية الأخرى ، فإنه لا يلبث أن يدرك انبثاقها كلها ، وأن يراها تشع من إلهه أو من المظهر الذى اختاره له . وعند نهاية هـذه المرتبة تغلب تلك الانكشافات على كل

ما عداها وتحتل فراغ نفسه فتحجب عنها العالم الظاهري ، ولكن الغيبوبة إذ ذاك لا تكون تامة وإنما يكون الناسك في حالة انجذاب ، لأن العقل حينئذ يكون لديه بقية من تفكير يدرك به العالم الباطني . ومن آيات ذلك أنه يستمتع في تلك الحالة بشعوره باتحاد نفسه مع الإله ، وينبغي أن نعرف أن كثيرًا من الباكستيين يظنون في مرتبة الانجذاب أو الغيبوبة الدنيا ولا يصعدون إلى ماهو أرفع منها . ولكي يصل الناسك إلى الدرجة العليا أو الغيبوبة التامة « السامادي » « le Samadhi » يجب عليه أن يضيف إلى مجهوداته السابقة مجهودا آخر ، وهو قطع تيار الفكر والتخلي الكامل عن الذات ظاهرها وباطنها ، وعند ذلك فقط يلتحق بالوحدة المطلقة أو يصل إلى الاتحاد التام ببراهمان . وهنا يصل إلى مرتبة الفناء في الإله اللاشخصي ، وهي غاية طريقة الجينيانا . والآن إليك كيف يصور لنا أحد مریدی راماکریشنا ارتقاء أستاذه إلى الغيبوبة العليا أو الفناء الأقصى عن طريقة الباكستا فيقول :

« ... وهكذا انطفأ العالم ولم يعد للمكان أو للأشياء وجود ، وفي أول الأمر كانت أفكار كالظلال لا تزال تنموج وتنعكس على جبهة العقل المظلمة وجعل إدراك الأنا الضعيف المتخاذل يتكرر بهيئة متماثلة ... ثم لم يلبث هذا أيضا أن انطفأ مع كل أثر للثنائية وصار المكان المتناهي ، والمكان اللامتناهي شيئًا واحدًا ، وفيما وراء الكلام وفيما وراء الفكر تحقق براهمان ( في راماکریشنا ) » .

غير أنه لما كان الناسك من الهنود يتحدثون عن الإله حينما كما يتحدث الناس جميعا ، وحينما آخر يصفونه بأوصافهم الخاصة ، فقد بدا ذلك في نظر

الباحثين على صورة التناقض ، ولكنهم أجابوا بأن هذا الاختلاف هو ظاهري  
فحسب ، وأن هذه التصويرات وتلك الأوصاف ليست إلا مظاهر لحقيقة واحدة ،  
ومنشأ تعددها هو تباين الحിثيات والاعتبارات . ولقد استطاع أحد أولئك  
الذين وصلوا إلى الغيبوبة العليا عن طريقة « باكتا كراما كريشنا » أن يرسم لنا  
شعوره وتفكيره في حالتى الانجذاب والصحو فقال : « عند ما أفكر فى  
الموجود الأسى ككائن لا إيجابى ولا خالق ولا مُبتقٍ ولا مدمر أدعوه براهمان  
أو پوروشا أى اللامتشخص ، وعند ما أفكر فيه ككائن إيجابى خالق مُبتقٍ  
مدمر ، أدعوه ساكتى ، أو مايا ، أو پراكريتى ( وهو القوة أو روح  
الطبيعة ) أى الإله المتشخص ، ولكن التمييز بينهما لا يحمل بين ثناياه أى  
فرق وإنما المتشخص واللامتشخص هما ذات الموجود كاللبن وبياضه ، والماسة  
ولآلئها » .

---

# مصادر عربية

(١)

أبو الريحان البيروني

(١) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة

(ب)

أبو حامد الغزالي

(٢) تهافت الفلاسفة

(ج)

أبو علي ابن سينا

(٣) الإشارات

(٤) الرسالة النيروزية

(٥) الشفاء

(٦) النجاة

(د)

أبو نصر الفارابي

(٧) آراء أهل المدينة الفاضلة

(٨) المسائل الفلسفية والأجوبة عنها

(٩) عيون المسائل

(١٠) فصوص الحكم

(١١) مقالة في معاني العقل

(٥)

سانتلانا

(١٢) تاريخ المذاهب الفلسفية (مخطوطة دار الكتب المصرية)

(و)

عثمان أمين

(١٣) الرواقيون

(١٤) ديكرت

(ز)

محمد عبده

(١٥) رسالة التوحيد

(ح)

محمد غلاب

(١٦) الفلسفة الإغريقية

(٧) الفلسفة الشرقية

\_\_\_\_\_



# BIBLIOGRAPHIE

- H. BERGSON,** L'Evolution créatrice, Paris 1907,  
Lettre au P. de Tonquedec, dans Revue « Les  
Etudes, » 20 Février 1912.
- G. BELOT,** Dans Traité de psychologie de G. Dumas,  
Paris 1923.  
Sur la triple origine de l'idée de Dieu, dans le  
Revue de Métaphysique, novembre 1908.
- M. BLONDEL,** L'Action, Paris 1893.
- V. BROCHARD,** Etudes de philosophie ancienne et moderne  
Paris 1912.
- J. B. BOSSUET,** La connaissance de Dieu et de soi même  
édition Lachat, Paris 1862—1866
- E. BOUTROUX,** Science et Religion, Bibliothèque de philoso-  
phie scientifique, Flammarion Paris
- M. CARO,** L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques,  
Paris 1896
- CLEMEN,** Les religions du monde, Paris 1930
- DELACROIX.** Psychologie du mysticisme, Paris 1908
- R. DESCARTES,** Discours de la Methode; Méditations Metaphysi-  
ques; Les principes de la philosophie, édition  
Adam et Tannery, Paris 1897—1909
- E. DURKHEIM,** Formes élémentaires de la vie religieuse,  
Paris 1912
- F. FENELON,** Traité de l'existence de Dieu, dans l'édition  
Gosselin et Caron, Paris 1850—1851
- E. GILSON,** La philosophie au Moyen âge, collec. Payot,  
2 vol. Paris 1922

- GOBLOT,** Traité de Logique, Paris 1918
- H. HÖFFDING,** Histoire de la philosophie moderne, 2 vol. traduction P. Bordier, Paris 1924 ( Fichte, t. II, p. 65 - 70; Schelling, t. II, p. 162-175; Hégel t. II, p. 175 - 195. )
- G HUAN,** Le Dieu de Spinoza Alcan, coll. des grands philosophes, Paris.
- W. JAMES,** Le pragmatisme, Paris 1907
- P. JANET,** Les causes finales, Paris 1876
- Janet et Séailles,** Histoire de la philosophie, Paris 1932
- TH. KEMPIS,** L'imitation de Jésus Christ, coll. Nelson, Paris 1942
- E. KANT,** Critique de la Raison Pure, traduction Tramesaygues, Paris 1912
- A. LALANDE,** Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 3 vol., Paris 1932
- LALO,** Aristote, Paris 1923
- LEIBNIZ,** Théodicée, ( dans les Oeuvres philosophiques complètes publiées par P. Janet dans coll. Hist des grands philosophes ), Alcan, Paris.
- LE ROY,** Comment se pose le problème de Dieu, dans la Revue de métaphysique, mars et septembre 1907
- Lévy Brühl,** Morale et science des moeurs, Paris 1903
- J MARTIN** Saint Augustin, coll. les grands ph., Alcan Paris
- A. Moret et Davy** Des clans aux empires, Paris 1923
- B. PASCAL,** Pensées, édition Brunschvicg, Hachette, Paris.
- PLATON,** La République, Phédre, Timée, Philébe, Théétète, les Lois, ( dans oeuvres, par l'association

G. Budé Paris, et dans la traduction V. Cousin, Paris 1822—1840 )

*PLOTIN*, Les Ennéades, traduit et édit. par E. Bréhier, dans collec. Guil. Budé, Paris 1924—1931

*F. Ravaisson*, Rapport sur la philosophie du XIX<sup>ème</sup> siècle, Paris 1868

*TH. RIBOT*, Psychologie des sentiments, Paris 1896

*E. SAISSET*, Essai de philosophie religieuse, Paris 1858

*D. SAURAT*, Histoire des religions, Paris 1933

*J. SIMON*, La religion naturelle, Paris 1860

# فهرست الموضوعات

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٤٥	(٢) نفيه علم الكون عن المحرك الأول	٣	الإهداء
٤٧	(٣) نفيه التدبير الإلهي	٥	المقدمة
٤٨	(٤) نقد تلاميذه إياه	١٦	نظرة عامة { تمهيد
٥٠	{ المذاهب الوسيطة ١ - إله الفارابي (١) إثبات واجب الوجود	٢٠	مظاهر فكرة التأليه ومنابعها
٥٤	(٢) نظرية العقول العشرة	٢١	(١) البيئة الاجتماعية
٥٦	{ ب - إله ابن سينا (١) إثبات واجب الوجود	٢١	(٢) التفلسف
٥٩	(٢) وحدته	٢٢	(٣) الإشراق
٦٠	(٣) نفيه علم الجزئيات عن الباري	٣٠	المظهر الاجتماعي لفكرة التأليه
٦٤	(٤) صدور الموجودات وترتيبها	٣٣	{ مبدأ تعدد الوجود الآراء القديمة ١ - إله أفلاطون (١) نظرة خاطفة
٦٨	{ الآراء الحديثة خصائص فكرة الإله	٣٦	(٢) خصائص الإله
٧١	{ البراهين النفايدية على وجود الإله تمهيد	٣٧	(٣) براهين وجود الإله
٧٢	١ - ألبراهين المابعد الطبيعية	٣٨	برهان وجود الإله كعلة فاعلة
٧٢	(١) ألبرهان التجردى	٣٨	برهان وجوده كعلة محركة
٧٤	صياغة ديكرت إياه	٣٩	برهان وجوده كعلة غائية
٧٥	مآخذ واعتراضات	٤٠	(٤) براهين أخرى
٨١	(٢) براهين أخرى	٤٠	(٥) الصانع أو الديمورج
٨٢	برهان المثل الأعلى	٤٣	{ ب - إله أرسطو أو المحرك الأول (١) لمحة عاجلة
٨٣	برهان الحقيقة الأزلية		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
	الآراء القديمة	٨٣	برهان فكرة الكامل واللامتناهى
١٢٤	أ - إله قدماء الهنود	٨٤	(٣) مناقشة وجدل
	(١) في الديانة الشعبية	٨٦	ب - ألبراهين الطبيعية
١٢٥	(٢) في كتابي البراهماناس والأوپانيشاد	٨٧	(١) برهان النواميس الكونية
	(٣) رأى سامكهيا في محرك الكون	٩٠	(٢) برهان ديكارت
١٢٧	(٤) تطور فكرة الاتصال	٩٢	(٣) جدل حول البراهين الطبيعية
١٢٨	ب - إله الرواقين	٩٤	(٤) برهان العلة الغائية
	ج - إله الاسكندرانيين	٩٧	(٥) آراء ونقد
١٢٩	(١) الألقوم الأول أو المبدأ الأوحد	٩٩	نقد كانت
١٣٢	(٢) الألقوم الثانى أو العقل	١٠٤	ج - ألبراهين الأخلاقية والنفسية
١٣٥	(٣) إشكالات على هذا المذهب	١٠٤	(١) ألبرهان الأخلاق
	الآراء الوسيطة	١٠٦	(٢) نقاش وجدل
١٣٧	أ - عند متوسطى الهنود	١٠٧	(٣) البرهان النفسى أو برهان الاتفاق العام
	(١) إله اليوجيين		(٤) ملاحظات
١٣٩	(٢) مذهب سانكرا	١٠٧	معضلات فكرة تعدد الوجود
١٤٠	ب - عند المسلمين	١٠٩	أ - معضلة اللانهاية
	مذهب ابن عربى	١٠٩	ب - معضلة الخلق
١٤٥	الآراء الحديثة	١١٢	ج - معضلة المحامد الإلهية
	أ - رأى سبينوزا	١١٦	د - معضلة التعيين الإلهى
١٤٩	ب - رأى فشته	١١٨	هـ - معضلة الشر
١٥٠	ج - رأى شلنج	١١٩	(١) رأى ابن سينا
١٥٣	د - رأى هجل	١٢٠	(٢) رأى القديس توماس
١٥٥	براهين وجود الإله عند الوحيين	١٢١	(٣) رأى لينيز
	أ - ألبرهان التجردى		مبدأ وحدة الوجود
١٥٧	ب - البرهان الطبيعى	١٢٣	تمهيد
١٥٨	معضلات ناشئة عن الوحدة		
١٥٨	أ - تهمة الإلحاد		
١٥٩	ب - نبذ فكرة الخلق		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٨٠	ب - ألبراجية	١٦٠	المظهر التنسكى لفكرة الألوهية
١٨٣	ج - الحدسية	١٦١	نظرة عامة ١ - مميزات المظهر التنسكى
١٨٦	د - تنسك الهنود العصريين تمهيد	١٦٤	ب - أثر الديانات في التنسك
١٨٨	(١) لمحة تاريخية خاطفة	١٦٦	في العصور الوسيطة ١ - عند المسلمين
١٩٠	(٢) طريقتا التنسك العصرى	١٧١	ب - عند المسيحيين
١٩١	طريقة الجينيانا	١٧٥	التنسك في العصر الحديث ١ - عند پاسكال
١٩٤	طريقة الباكتا	١٧٨	الحلولية العصرية
١٩٧	مصادر عربية		
١٩٩	مصادر أفرنجية		

سلسلة « جماعة إحياء الفلسفة »

بشرف على إصدارها : الدكتور عثمان أمين

مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

---

ظهر منها :

« فصوص الحكم » : لمحي الدين ابن عربي . بتحقيق وتعليق الدكتور

أبو الملا عفيفي أستاذ الفلسفة بجامعة فاروق الأول .

« مشكلة الألوهية » : للدكتور محمد غلاب ، أستاذ الفلسفة بالجامعة

الأزهرية .

---

# طائفة من منتجات المؤلف

## كتب طبعت

- |                                  |                             |
|----------------------------------|-----------------------------|
| (١) الفلسفة الشرقية .            | (٦) الأفلاحون .             |
| (٢) الفلسفة الإغريقية ( جزآن ) . | (٧) الضحية .                |
| (٣) الفلسفة العامة .             | ( وهذان الأخيران مترجمان عن |
| (٤) الأخلاق النظرية .            | الفرنسية ) .                |
| (٥) نفثات ولحات .                |                             |

## كتب تحت الطبع

- |  |  |
|--|--|
| (١) الفلسفة الإسلامية في المشرق .  | (٦) الأدب الهيليني (خمس مجلدات)                  |
| (٢) الفلسفة الإسلامية في المغرب .  | (٧) أغنية المسبحة الوردية .                      |
| (٣) النهضة والمذاهب العقلية العظمى<br>في الفلسفة الحديثة .                         | (٨) الآداب الأوروبية الحديثة<br>( خمس مجلدات ) . |
| (٤) تيارات الفكر الفلسفي الفرنسي<br>( وهو مترجم ) .                                | (٩) كولومبا .                                    |
| (٥) معركة مع شياطين الهوى<br>أو<br>أسرار الحياتين السياسية<br>والاجتماعية في مصر . | (١٠) أجلائين وسيليزيت .                          |
|  | (١١) مُثُل أخلاقية عليا .                        |
|  | (١٢) چولياىدى تريكور .                           |
|  | ( وهذه الكتب الخمسة الأخيرة<br>مترجمة ) .        |